

Matheus Clemente De Pietro

Faces da “harmonia” nas *Epistulae Morales* de Sêneca

Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) como requisito necessário á obtenção de título de Mestre em Línguística, na área de Letras Clássicas, sob orientação da Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso.

Instituto de Estudos da Linguagem

Unicamp

2008

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

De Pietro, M. C.

Faces da harmonia nas Epistulae Morales de Sêneca / Matheus Clemente De Pietro. -- Campinas, SP : [s.n.], 2008.

Orientador : Isabella Tardin Cardoso.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

D441f

1. Sêneca, ca.4a.C.-ca.65d.C. 2. Estóicos. 3. Harmonia. 4. Ética. 5. Filologia. I. Cardoso, Isabella Tardin. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

oe/iel

Título em inglês: Faces of harmony in Seneca's Epistulae Morales.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Sêneca, ca.4a.C.-ca.65d.C; **Stoics; Harmony; Ethics; Philology.**

Área de concentração: Lingüística.

Titulação: Mestre em Lingüística.

Banca examinadora: Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso (orientadora), Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos e Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho. Suplentes: Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro e Prof. Dr. Marcos Aurélio Pereira.

Data da defesa: 19/5/2008.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Mestrado em Lingüística.

Resumo

Ao percorrer as *Epistulae morales* de Sêneca (4 a.C.- 65 d.C), notamos que uma parte considerável de seus ensinamentos se fundamenta em um conceito pouco trabalhado academicamente: a “harmonia”. O filósofo, ao exortar Lucílio à busca da sabedoria, utiliza diversas imagens e exemplos, e neles observamos a presença, ora de modo evidente, ora sutil, de referências à harmonia entre o discurso e as ações, entre a vida e o discurso, entre o estilo e o caráter, entre as ações e a natureza, entre a vontade e o destino, entre a corpo e a alma, entre as ações e elas mesmas, e assim por diante. Em estudo anterior, verificamos que tal harmonia não costuma ser expressa por um único termo, mas é designada por vocábulos com sentidos semelhantes: partindo do estudo do conceito de *conuenientia*, que é a tradução direta do termo técnico *homología* (o qual, no estoicismo de Zenão designava a harmonia enquanto objetivo da prática filosófica), constatamos que Sêneca também emprega outros vocábulos mais comuns na língua latina, em especial: *concordia*, *consonans*, *consentire*, *constare* e *congruere*. Como objetivo central da nossa pesquisa, foram traduzidos para o português e comentados trechos das cartas em que tais vocabulos se mostram relevantes ao estudo da “harmonia” nas cartas filosóficas de Sêneca. O estudo introdutório discorre acerca do modo específico com que o filósofo, no *corpus* por nós selecionado, concebe e apresenta conceito tão importante ao estoicismo em geral. A consideração da polissemia e das imagens no texto senequeano se mostra fundamental para a compreensão da noção filosófica investigada.

Palavras-chave: Sêneca, estoicismo, harmonia, *conuenientia*, *homología*, ética, moral.

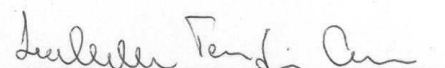
Abstract

By reading through Seneca's *Epistulae morales* one notes that a considerable part of his doctrine is based on harmony, a concept that has not received the deserved attention in Senecan researches. While urging Lucilius in the search for wisdom, Seneca uses a great variety of images and examples that refers explicitly or implicitly to many kinds of harmony, e.g.: harmony between speech and deeds, life and speech, style and character, actions and nature, will and fate, body and soul, between actions among themselves. It was verified that such a "harmony" usually is not named by a single term or expression, but is indicated by words with similar acceptances. The study of the idea of *conuenientia* – the straight Latin translation of the technical term *homología* ("harmony" in Zeno's Stoicism) – confirmed that Seneca also makes use of other words, that are more familiar to the current Latin language, among which there are *concordia*, *consonans*, *consentire*, *constare* and *congruere*. Excerpts of Seneca's philosophical letters that have been proved to hold valuable arguments to the study of the "harmony" were translated into Portuguese and annotated. The introductory study concerns about the particular way by which Seneca presents such an important Stoic concept in the selected *corpus*. The polissemity and images in the investigated texts play a central role in the understanding of the philosophical notion here considered.

Key-words: Seneca, Stoicism, harmony, ethics, moral, *conuenientia*, *homología*.

BANCA EXAMINADORA:

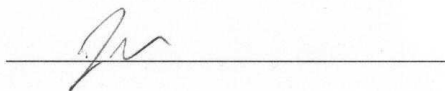
Isabella Tardin Cardoso



Paulo Sérgio de Vasconcellos



Moacyr Ayres Novaes Filho



Alexandre Soares Carneiro

Marcos Aurélio Pereira

IEL/UNICAMP

2008

Agradecimentos

Agradeço a meus avós, Rosa e Waldomiro, pelo amor incondicional pelo qual me incentivaram a prosseguir meus estudos acadêmicos. A meus pais, Dinah e José Francisco, pelo apoio e fé que em mim tiveram desde o início de meus estudos.

Ao Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro (Departamento de Teoria Literária – IEL – Unicamp) pela cuidadosa leitura do trabalho quando de sua participação na banca de Qualificação.

Ao prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos (Departamento de Linguística – IEL – Unicamp) pelo excepcional exemplo de dedicação, entusiasmo e erudição no ensino da cultura clássica, também manifestas na sua participação na banca de Qualificação.

Ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Pereira (Departamento de Linguística – IEL – Unicamp) pela orientação do trabalho em nível de Iniciação Científica.

Agradeço especialmente à Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, pelas incontáveis horas que dedicou a este trabalho, pelo genuíno interesse que demonstrou pelo tema desde a orientação de Estudos Monográficos, pela incansável exigência de excelência acadêmica, e, sobretudo, pela paciência que manteve frente às minhas inúmeras dificuldades.

Aos demais professores que, apesar das crescentes dificuldades e contratempos do ensino público superior, se esforçam em transmitir seus respectivos conhecimentos com propriedade e esperança.

Aos especialistas de diversas áreas que contribuíram, cada um a seu modo, na confecção do presente trabalho, e à comunidade discente do programa de Letras Clássicas da UNICAMP, pelo companherismo e apoio mútuo.

À FAPESP, pelo financiamento que possibilitou a existência deste trabalho.

SUMÁRIO

Sumário.....	p. 7
Apresentação.....	p. 10
Índice das abreviaturas.....	p.21
Introdução.....	p.24
Capítulo I – Breve introdução à noção de “harmonia” no estoicismo grego.....	p.29
1. 1 – <i>Homologouménos têi phýsei zên</i> : a “harmonia” como <i>télos</i>	
1. 2 – “Harmonia estóica” no latim de Cícero: a origem do termo <i>conuenientia</i>	
1. 3 – Harmonia estóica no latim de Sêneca	
1. 4 – Leitura preliminar da carta 74	
Capítulo II – <i>Secundum naturam</i> enquanto harmonia com a natureza.....	p. 89
2. 1 – Carta 118: <i>secundum naturam</i> , o bem (<i>bonum</i>) e a excelência (<i>honestum</i>)	
2. 2 - Carta 5: <i>secundum naturam</i> e <i>humanitas</i>	
2. 3 -Carta 122: <i>contra naturam</i>	
2. 4 - Carta 41: <i>secundum naturam</i> , <i>impetus</i> , <i>ratio</i> , <i>deus</i>	
2. 5 - Conclusão sobre o uso da expressão <i>secundum naturam</i> nas cartas estudadas	
Capítulo III – <i>Naturae consentire</i> : harmonia entre a vontade pessoal e o destino.....	p. 118
3. 1 – Apresentação do tema na carta 107	
3. 2 – Natureza, <i>heimarméne</i> e <i>fatum</i>	
3. 3 – A mudança de perspectiva como requisito para a harmonia interna	
Capítulo IV – A harmonia das artes liberais e da Medicina	p. 131

4. 1 A analogia entre a Filosofia e a Música	
4. 2 -A analogia entre a Filosofia e a Medicina	
Capítulo V- <i>Concordia</i>: harmonia social.....	p.148
5.1 - Elogio à harmonia social	
5.2 – A conformidade entre a opinião pessoal e a “opinião pública”	
5.3 – A “desarmonia” do indivíduo com a sociedade como meio de progresso moral	
5.4 -A correspondência entre exterior e interior	
5.5 – <i>Katà nómon</i> e <i>katà phýsin</i> : natureza e convenção	
Capítulo VI- Res e uerba.....	p.180
6. 1 – <i>Talis oratio, qualis uita</i>	
6. 2 – O vínculo entre a harmonia estoica e o contraste <i>res/uerba</i> em Sêneca: a correlação entre estilo e caráter e a <i>constantia</i> .	
6. 3 – Síntese do tópico	
VII- Conclusão.....	p. 203
VIII –Tradução das Epístolas.....	p. 207
6.1 - Carta 5	
6.2 - Carta 8 (parágrafos 1 a 6)	
6. 3- Carta 12	
6. 4- Carta 31	
6. 5- Carta 35	
6. 6- Carta 40	
6. 7- Carta 41	
6. 8- Carta 52, (parágrafos 7-9 e 14)	

- 6. 9 - Carta 54
- 6. 10 - Carta 59 (parágrafos 4 a 13)
- 6. 11 - Carta 61
- 6. 12 - Carta 88 (parágrafos 1-20)
- 6. 13 - Carta 90 (parágrafos 26 a 46)
- 6. 14- Carta 94, (parágrafos 53-60; e 63-73)
- 6. 15 - Carta 95 (parágrafos 13 a 34)
- 6. 16- Carta 100, (parágrafos 2 e 5)
- 6. 17- Carta 104, (parágrafos 28-30)
- 6. 18 - Carta 107 (parágrafos 7 a 12)
- 6. 19- Carta 108, (parágrafos 5-6)
- 6. 20- Carta 115, (parágrafos 1-2)
- 6. 21- Carta 118 (parágrafos 8-17)
- 6. 22- Carta 122 (parágrafos 1-7; e 17-19)

IX- Bibliografia.....p. 287

Apresentação

O presente trabalho consiste no resultado de nossa pesquisa acerca do modo como a noção estóica de “harmonia” se expressa em passagens selecionadas da obra *Epistulae Morales* de Sêneca. De modo mais amplo, a investigação teve seu início no ano de 2005, em nível de Iniciação Científica¹, e prosseguiu em nosso Mestrado propriamente dito, durante os anos 2006 e 2007.

O objetivo primeiro desta pesquisa consiste em traduzir para o português e comentar, em notas e estudo introdutório, cartas senequeanas ou excertos delas em que constem que vocábulos ou imagens relacionáveis à noção de “harmonia” senequeana (*conuenientia*), de modo a contribuir para o estudo da mesma nas cartas filosóficas de Sêneca.

A lógica da investigação partiu da tradução e estudo da carta 74, expandindo-se para outras que se mostravam relevantes para a compreensão da noção de harmonia. Dessa forma, o corpus senequeano que circunscreve nosso estudo consiste em 20 cartas, a serem abordadas integral ou parcialmente: 5; 8; 12; 31; 35; 40; 41; 52; 54; 59; 61; 88; 95; 100; 104; 107; 108; 115; 118 e 122. Também foram consideradas as cartas previamente traduzidas e estudadas em nossa Iniciação Científica, a saber: as epístolas 34, 74, 75, 120 (completas), além de excertos das cartas 20; 66; 82; 84; 88; 89; 90, 94, 114, 115 e 120.

Antecede ao estudo das cartas propriamente ditas um capítulo dedicado ao modo como a noção de harmonia se teria apresentado no estoicismo grego anterior ao de Sêneca, bem como no terceiro livro do diálogo filosófico de Cícero *De Finibus*. Com base nesse estudo, no mesmo

¹ “O conceito de *conuenientia* nas *Epistulae Morales* de Sêneca” (Iniciação Científica inédita desenvolvida em 2005, Processo Fapesp 04/10591-7, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Aurélio Pereira e co-orientação da Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso).

capítulo, procuramos elencar os termos com que a noção de harmonia teria sido expressa na filosofia senequeana, bem como a observar no contexto da carta 74.

A apresentação do estudo das cartas foi dividida conforme interpretamos o aspecto da “harmonia” nelas constantes. Desse modo, no segundo capítulo, buscou-se verificar nas cartas 5, 12, 41, 118 e 122 a harmonia com a natureza referida na expressão *secundum naturam uiuere*. A harmonia entre a vontade pessoal e o destino são abordados no estudo da *Ep.* 54, 61 e 107, apresentado no terceiro capítulo.

A presença da noção de harmonia evidenciada na relação entre filosofia moral e outros ramos do saber, como a medicina (*Ep.* 8 e 95) e a música (*Ep.* 88) é o tema introduzido no quarto capítulo. No quinto, dedicado à harmonia social contemplam-se as cartas 5, 31, 59, 90 e 94. Nesta seção, destaca-se a relação entre indivíduo e a “opinião pública”. No sexto e último capítulo, trataremos da harmonia entre o estilo do homem e seu caráter (*Ep.* 35, 40, 52, 100, 104, 108 e 115).

Com isso, na conclusão, pretendemos cotejar as diversas acepções de harmonia tratadas no decorrer dos capítulos, destacando, ainda, alguns dos conceitos que se mostraram importantes e mesmo indissociáveis ao estudo da noção em Sêneca.

Aspectos da metodologia da tradução e do estudo

Para explicar a metodologia empregada no presente trabalho, será necessário ressaltar aspectos pertinentes ao nosso ponto de partida, o texto latino das cartas de Sêneca. Ao longo da tradução e estudo das cartas selecionadas, pudemos notar que determinados termos são empregados com relativa frequência. Ao constataremos, posteriormente, que muitas vezes se trata de vocabulário técnico filosófico da escola estóica, optamos por padronizar sua versão; recurso

que visa, também, sinalizar para o leitor a presença de, por assim dizer, uma camada filosófica no texto.

Dentre os termos referidos, destacamos *honestum*, que traduzimos por “excelência”. Pertencente ao vocabulário técnico dos estóicos², é por eles utilizado para designar, em sentido amplo, o “supremo bem moral”, e, num mais específico, o “sentimento interno de prazer estético da harmonia”³. A. Long⁴ afirma que os estóicos foram os únicos filósofos antigos que sustentavam que o *honestum* era categoricamente diferente de qualquer outro valor positivo, o que o estudo da carta 118, no capítulo II, deverá apontar.

Nossa escolha por “excelência” como sua tradução se fundamenta no fato que, em português, os termos “honra” e “honestidade” expressam sentido diverso do pretendido pela escola do pórtico. O *OLD* indica que o vocábulo *honestum* é equivalente ao grego *tò kalón* (e este, segundo o *GEL*, pode ser compreendido como “algo de qualidade superior”), denota a “virtude”, “retidão”, ou “algo moralmente honrável”.

No entanto, favorecemos a versão por “excelência” porque, após ponderar que o original latino deriva de *honor*, que, por sua vez, significava “honra”; “uma marca ou distinção digna de estima”; ou “algo que confere valor ou distinção” (*OLD*), desejamos utilizar um termo cujo significado em português abrangesse, simultaneamente: a) uma qualidade superior desejável; b) algo que expressasse a máxima conquista moral; e c) algo que contivesse o valor original de *honestum*, em latim; e *tò kalón*, em grego, ou seja, a característica de ser reconhecido a partir do exterior (cf. definição *supra* para ambos os termos), características essas que, em nossa percepção, se mostram de modo mais completo em “excelência” do que em “honra” ou “retidão”.

² Cf. Pohlenz, Vol. I, p. 260; e Sandbach, p. 183

³ Pohlenz, *ibidem*.

⁴ A. Long, “O estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsius, Butler”, in B. Inwood, *Os estóicos*, p. 431-432.

Polissemia e filosofia

Muitas vezes, Sêneca se vale da polissemia de termos técnicos como tais, de modo que resultam integrados nos diversos contextos das cartas em que se apresentam, assegurando-lhes uma leitura fluente, e, ao mesmo tempo, profundamente associada à filosofia estóica, para o leitor que já a conhecesse.

Por exemplo, em certo trecho de seu estudo, Armisen-Marchetti afirma que “a expressão *naturae uoluntas*⁵ (‘vontade da natureza’), quando encontrada em Sêneca, não é uma mera figura, mas uma referência literal ao sistema do Pórtico⁶” – a alusão pode nos lembrar, por exemplo, da identificação estóica da natureza com a Providência. A um leitor desavisado da epístola 66, por exemplo, tal alusão filosófica poderia passar despercebida. Fenômeno similar também ocorre com outros termos e expressões relacionados a conceitos estóicos integrados no estilo informal da epistolografia senequeana.

Com efeito, verificamos que, dentre as cartas estudadas, há passagens em que Sêneca, da mesma forma, se vale de termos que podem ser interpretados de modo ambíguo. Isso fica claro, por exemplo, numa das passagens extraída de epístola de nosso presente *corpus*:

Aliter leo aurata iuba mittitur, dum contractatur et ad patientiam recipiendi ornamenti cogitur fatigatus, aliter incultus, integri spiritus: hic scilicet impetu acer, qualem illum natura esse voluit, speciosus ex horrido, cuius hic decor est, non sine timore aspici, praefertur illi languido et bratteato.

⁵ A expressão *naturae uoluntas* se encontra nas *Epístolas* 66, 39, e 76, 15 (Armisen-Marchetti, p. 279, n. 42).

⁶ “Ainsi l’expression *naturae uoluntas*, quand on la rencontre chez Sénèque, n’est-elle pas une figure, mais une référence littéraire au système du Portique.” Cf. Armisen-Marchetti, p. 259.

“Uma coisa é enviar à arena um leão com a juba adornada de ouro, enfraquecido por ter sido adestrado e pelo esforço de suportar o peso dos ornamentos; outra é enviar um leão selvagem, com o espírito íntegro. É evidente que este possui um **instinto** (*impetu*) mais violento, da maneira como sua natureza quis que fosse: belo em sua selvageria, sendo para ele uma distinção não deixar de causar medo ao ser visto, é preferido àquele outro, preguiçoso e folhado a ouro.” (*Ep.* 41,6, grifo nosso)

Nessa passagem, ao escolher a imagem do leão como ilustração do preceito de “seguir a natureza”, Sêneca utiliza o vocábulo *impetus*, de um lado, para indicar o ímpeto, o “instinto do animal”. Mas, de outro, com o mesmo termo ele introduz na argumentação o conceito específico de “impulso” (*hormé*), que, conforme Armisen-Marchetti, é a tradução senequeana⁷ do conceito estóico de *hormé*, o qual, por sua vez, designava o impulso natural dos seres vivos, que diferiria de acordo com o gênero desses: segundo a carta, o impulso natural do leão, no caso, é ser feroz e aterrador; o do homem, por outro lado, consiste na busca pela razão perfeita (*orthòs lógos*).⁸

Recurso semelhante pode ser entrevisto em outra epístola:

Si uolumus ista distinguere, ad primum bonum reuertamur et consideremus id quale sit.
Animus intuens uera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione sed ex natura
pretia rebus imponens.

⁷ Os termos preferidos por Cícero para a tradução de *hormé* são *aestimatio* e seus derivados (*aestimabilis*, *aestimare*, etc.), cf. Armisen-Marchetti, p. 218.

⁸ Sobre *impetus* trataremos mais especificamente no primeiro capítulo. Cf., nesse sentido, Armisen-Marchetti, p. 218-219; T. Brennan, “Psicologia moral estóica”, in *Os estóicos*, p. 294-298; Sandbach, p. 64-65; e Pohlenz, p. 88; bem como o comentário de Gummere, vol. V, p. 286, nota b.

“Se queremos as diferenciar, nos voltemos ao bem primeiro e reflitamos qual seja sua característica: é uma alma que contempla o que é verdadeiro, hábil em distinguir o que deve ser evitado ou almejado, que calcula o valor (*pretia inponens*) das coisas não segundo o senso comum, mas segundo a natureza.” (*Ep.* 66, 6; *grifo nosso*)

Ora, aqui o termo *pretium* (*axía* em grego) é empregado tanto no seu sentido comercial, conforme o contexto discutido na carta, isto é como “preço”, quanto com o sentido estóico de “valor moral e absoluto”, conforme o objetivo da carta como instrumento didático. Armisen-Marchetti⁹ afirma que Sêneca, ao traduzir *axía* deste modo, teria introduzido novas imagens para o conceito, extraídas do âmbito sócio-econômico. A estudiosa comenta, ainda, que a metáfora financeira permitiria uma interpretação particularmente concreta do conceito, visto que apelaria à realidade cotidiana de Roma.

A exploração da polissemia das palavras é aspecto que levaremos em conta também na consideração do modo como Sêneca expressa a harmonia estóica em suas cartas. Nesse caso, como veremos, diferentemente do modo como procede com o termo *honestum*, o filósofo emprega uma gama de palavras. Optamos por manter, sempre que possível, a variedade no uso de diferentes expressões dos textos latinos que poderiam ser traduzidos por “harmonia” ou termos da mesma família, tomando o cuidado de apontar em nota a outra possibilidade de tradução. Ao longo das próximas páginas procuraremos observar se e como tal variedade remeterá a polissemia do termo ou expressão empregados ao campo semântico do texto específico em estudo.

⁹ Armisen-Marchetti, p.218.

A exposição filosófica através de imagens

Como pudemos notar nos exemplos acima, na obra senequeana freqüentemente a exploração da polissemia dos termos ocorre por meio de imagens. Armisen-Marchetti, em obra que trata exclusivamente das imagens em Sêneca, afirma que o modo senequeano de transpor termos técnicos gregos (estóicos) se caracteriza por “reviver o sentido original do conceito por meio de uma ou mais imagens equivalentes, as quais podem, além disso, remeter a uma realidade especificamente romana¹⁰”.

Esse recurso de transposição de termos gregos, por ela chamado de “tradução pela imagem¹¹”, ocorreria segundo uma certa “simetria etimológica”, que, segundo a estudiosa, pode se dar principalmente de três modos:¹²

- a) Literalmente (por exemplo, quando o filósofo traduz *metaskematízein* por *transfigurare*, “transformar”, na *Ep.* 94, 48);
- b) Por perífrase (por exemplo, quando utiliza a metáfora *quid petat ille qui sagittam uult mittere* (“aquilo que alveja aquele que deseja atirar uma flecha”) para designar a noção de *skopós*¹³, “escopo”, “alvo”);
- c) Por “analogia de composição”, que, segundo Armisen-Marchetti, é o que ocorre entre o termo latino *concordia* e o termo grego *homología*: é a equivalência dos prefixos

¹⁰ Cf. Armisen.-Marchetti, p. 220. Sobre isso em particular, cf. ainda nosso estudo da carta 59, na seção 5. 2, que tratará de Quinto Sêxtio, autor que, segundo Sêneca, “em grego escreve sobre costumes romanos”.

¹¹ *Idem, ibidem.*

¹² *Idem, op. cit.*, p. 215-16.

¹³ Convém apontar que Sêneca decide assim definir o conceito de *skopós*, diferindo do modo como Cícero o havia traduzido anteriormente por *propositum* (em *De finibus*, III, 22), opção que, segundo o filósofo, não remeteria à tradicional metáfora estóica do arqueiro. Cf. *Ep.* 71, 3; e Armisen-Marchetti, p. 215-16.

(*homo-* e *con-*) que, segundo ela, permite relacionar ambos os vocábulos a uma mesma idéia (ambos contêm uma noção de “similaridade” e “concordância”).

Sua conclusão é que o estudo exclusivamente etimológico de Sêneca é dispensável, e que, para compreender sua argumentação, devemos nos voltar a suas imagens.

Um excerto do diálogo *De tranquillitate animi*, expondo a opinião particular de Sêneca, parece reforçar o argumento da estudiosa. Nele, o filósofo demonstra seu posicionamento acerca da tradução literal de conceitos gregos, ao argumentar em favor de sua versão de *euthýmia* por *tranquillitas*:

Nec enim imitari et transferre uerba ad illorum formam necesse est: res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis graecae uim debet habere, non facies.

“Pois não é necessário imitar e transcrever as palavras em suas formas originais: deve-se atribuir um outro nome para o mesmo conceito sobre o qual se está discorrendo, que deve ter a intensidade¹⁴ da denominação grega, mas não sua forma.”

(*Tranq. anim.*, II, 2)

As metáforas e analogias, portanto, auxiliariam Sêneca a cumprir sua proposta de manter não a forma, mas a “força” do termo original grego.

¹⁴ *Vim*: nessa passagem, o vocábulo *uis* também pode ser traduzido por “essência” (*OLD*, sentido 17) ou “significado” (*OLD*, sentido 18).

É notável que há certa regularidade nas diferentes imagens empregadas por Sêneca nos excertos das epístolas em que os diversos aspectos da harmonia serão por nós abordados. Em estudo anterior, constatamos que, na designação da *homología*, a preferência por um ou outro termo latino não é indiferente ao aspecto da harmonia abordado: a “harmonia entre corpo e alma” é freqüentemente exposta por meio de metáforas e vocábulos relacionados ao âmbito médico.¹⁵

Imagens dos mais diversos contextos – como do mundo animal, conforme acima visto, mas ainda do âmbito militar, do mundo do teatro, de figuras geométricas, entre outros – se apresentam na exposição da filosofia senequeana. No estudo atual percebemos, por exemplo, que a referência à “harmonia entre palavras e ações” é deduzida por meio de alusões à retórica e temas correlacionados¹⁶ (como eventos jurídicos e políticos, de modo a tocar, ainda, na questão da harmonia entre o âmbito interno e o externo de um mesmo indivíduo).

É importante lembrar que nem sempre uma imagem corresponde necessariamente a um aspecto específico da harmonia. Apesar disso, notamos, porém, certas preferências. Isto é: Sêneca tende a seguir um certo padrão no uso de imagens – como exemplificado acima -, de modo que determinados aspectos costumam ser relacionados àquelas.

Dessa forma, em muitos momentos, a consciência de tal recurso, tendo em vista ainda a maestria com que o filósofo o desenvolve, parece indicar uma pista para um possível sistema na argumentação senequeana desenvolvida em suas cartas a Lucílio. Pode indicar, por exemplo, uma estreita relação entre a imagem utilizada e os conceitos filosóficos que a ela subjazem. Em um

¹⁵ Cf. especialmente a *Ep.* 74; 75; 95; 120; e 122. Esse aspecto, contemplado em nossa Iniciação Científica (cf. nota *supra*), não será desenvolvido no presente estudo. Cf. também De Pietro, M. C. “Medicina e Filosofia na *Epistulae Morales de Sêneca*: metáforas do processo curativo do corpo e da alma”. In: *I Simpósio Internacional de Estudos Antigos: Saúde do homem e da cidade na Antigüidade Greco Romana*, 2008, ISSN/ISBN: 1982-4041

¹⁶ Cf. *Ep.* 40; 52; 75; 108; 114; e 115.

nível mais amplo, ela pode auxiliar na reflexão sobre o discutido vínculo entre imagem e conceito em Sêneca ¹⁷.

Para nosso trabalho, observar o estilo e o modo como Sêneca se expressa será de fundamental importância para detectar a presença da noção de harmonia nas cartas em estudo, bem como da possível inter-relação entre essas. Em nossas traduções, quando não conseguimos manter a polissemia no texto, apontaremos em notas o duplo sentido da expressão original.

Quanto ao texto latino, adotamos prioritariamente a edição de F. Préchac (ed. Les Belles-Lettres), e, em acréscimo a ela, consultamos as versões de R. Gummere, da coleção Loeb Classical Library (Harvard University), G. Reale (ed. Bompiani) e G. Monti (ed. Rizzoli). Além dessas, foi consultada a erudita obra de G. Scarpat, que comenta detalhadamente as primeiras doze cartas de Sêneca a Lucílio ¹⁸, e a de Stückelberger, exclusivamente sobre a carta 88. Para as transliterações do grego, adotamos a edição atualizada de A. A. Long & D. Seddley.

Em nossa tradução, optamos por verter os pronomes de segunda pessoa do latim (*tu, uos*) pela forma de tratamento “você(s)”, ao invés da outra possibilidade em português (“tu”, “vós”), menos familiar ao português brasileiro, falado e escrito, empregado na região Sudeste, em que vivemos. Com isso visamos reproduzir certa coloquialidade atribuída ao gênero epistolar senequeano ¹⁹. Seguindo o mesmo raciocínio, para obter um certo distanciamento e uma impressão de autoridade, optamos pelo emprego do pronome pessoal, em nossa tradução das máximas de autores anteriores a Sêneca reproduzidas por ele, como as dos representantes do

¹⁷ Cf. Armisen-Marchetti, p. 250: “S’il est une question qui fascine à la fois le linguiste, le stylisticien, le psychologue et même l’ethnologue, sans compter, faut-il le dire, le philosophe, c’est bien celle des rapports de l’image et du concept. La métaphore est-elle le sous-sol fertile, obscur, et vaguement inquiétant, comme tout ce qui est de l’inconscient, d’où surgit et s’alimente le concept? Ou n’est-elle qu’une efflorescence, un chatouillement dont s’orne la pensée discursive? A moins, comme cela a été dit aussi, que tout concept philosophique ne commence par une métaphore, faisant ainsi vivre en symbiose la pensée et l’image”.

¹⁸ Seneca, *Lettere a Lucilio*. Trad. G. Scarpat. Brescia: Paideia, 1975.

¹⁹ Cf. I. Braren, “Por que Sêneca escreveu epístolas?” *Letras Clássicas* 3, n. 3, 1999, p. 39-44.

estoicismo grego, e até mesmo certos trechos de Cícero (106 a.C- 43 a.C.) e Virgílio (70 a.C- 19 a.C.).

Os nomes próprios seguem a orientação do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, sempre que nele constarem. Quanto às traduções latinas e gregas em geral, utilizamos como obras de referência principais o *Oxford Latin Dictionary* e o *Greek-English Lexicon*, abreviados respectivamente por (OLD) e (GEL).

A tradução e notação das cartas procuraram levar em conta o modo como o conceito se apresenta em termos de argumentação lógica e de recursos estilísticos, bem como aspectos relevantes acerca das cartas traduzidas tratados na bibliografia selecionada.

A notação ao texto traduzido segue a proposta anteriormente indicada no projeto de mestrado, e pode ser dividida em três grupos distintos: a) Notas mais especificamente lingüísticas, que se referem a: léxico, gramática, comparação com outras traduções, e, quando necessário, comentários relativos aos manuscritos. Verificaram-se, também, aspectos estilísticos do filósofo, como recursos retóricos e figuras de linguagem. b) Notas intertextuais, que remetem não só a temas da filosofia estóica a que Sêneca parece aludir, mas também a outros autores antigos. c) Notas histórico-culturais, relativas a referências geográficas, culturais e políticas, contextualizando o leitor que as desconheça e, eventualmente, explicitando a importância da referência na argumentação da passagem.

Índice de abreviaturas

Citações de cartas de Sêneca, salvo outra indicação, seguem a edição de Noblot (*Les Belles-Lettres*). Os nomes dos demais autores latinos, bem como os títulos de suas obras são abreviados conforme constante no *Oxford Latin Dictionary*. Periódicos, quando abreviados, seguem o padrão de *L'Année Philologique*. Obras de referência e livros mais citados são abreviados como se segue:

BAGRW=

TALBERT, R. J. A (ed.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*. Princeton: Princeton University, 2000.

GEL=

LIDDELL, H. G. & R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.

CHCL=

KENNEY, E.J. *The Cambridge History of Classical Literature*, vol II, part I.
Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

OCCL=

HOWATSON (ed.). *Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

OLD=

GLARE, P.G.W. (ed.) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1968.
Petersmann, WS 2000

RE=

PAULY-WISSOVA. *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*. Stuttgart:

Metzler, 1893.

Armisen-Marchetti=

ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Gummere=

SENECA, L. A. *Epistles*. V.IV-VI. Ed. J. Henderson. Trad. R. Gummere. Londres: Harvard University Press, 2001.

Motto=

MOTTO, A. L. *Seneca Sourcebook: Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*. Amsterdam: Hakkert, 1970.

Noblot=

SÉNÈQUE, L. A. *Lettres à Lucilius*. Ed. F. Préchac, T. I-V. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

Sandbach=

SANDBACH, F. H. *The stoics*. Londres: Bristol Classical, 1994.

Scarpat=

SENECA, L. A. *Lettere a Lucilio*. Trad. G. Scarpat. Brescia: Paideia, 1975.

Paratore=

PARATORE, E. *História da literatura latina*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Gulbenkian, 1983.

Pohlenz=

POHLENZ, M. *Die Stoa*. Vol. I-II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948.

Reale=

SENECA, L.A.. *Tutte le opere- dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Ed. Giovanni Reale. Milão: Bompiani, 2000.

SVF=

ARNIM, J. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903.

Títulos de obras de Sêneca:

<i>Epistulae Morales ad Lucilium</i>	<i>Cartas morais a Lucílio</i>	<i>Ep.</i>
<i>De Vita Beata</i>	<i>Da vida feliz</i>	<i>Vit. beat.</i>
<i>De Beneficiis</i>	<i>Da gratidão</i>	<i>Ben.</i>
<i>De Ira</i>	<i>Da ira</i>	<i>Ira.</i>
<i>De Providentia</i>	<i>Da providência</i>	<i>Provid.</i>
<i>De Otio</i>	<i>Do ócio</i>	<i>Ot.</i>
<i>De Constantia Sapiendi.</i>	<i>Da constância do sábio</i>	<i>Const. sap.</i>
<i>De Breuitate Vitae</i>	<i>Da brevidade da vida</i>	<i>Breu. uit.</i>
<i>De tranquillitate animi</i>	<i>Da tranqüilidade da alma</i>	<i>Tranq. anim.</i>
<i>De clementia</i>	<i>Da clemência</i>	<i>Clemen.</i>
<i>Naturales quaestiones</i>	<i>Temas naturais</i>	<i>Natur. quaest.</i>
<i>Consolationes ad Helviam matrem</i>	<i>Consolações à mãe Hélvia</i>	<i>Ad Helu.</i>
<i>Consolationes ad Marciam</i>	<i>Consolações à mãe Márcia</i>	<i>Ad. Marc.</i>
<i>Consolationes ad Polybium</i>	<i>Consolações a Políbio</i>	<i>Ad.Pol.</i>

Faces da “harmonia” nas *Epistulae Morales* de Sêneca

I – Introdução

Consideradas uma das três principais fontes do estoicismo romano²⁰, as obras remanescentes de Lúcio Aneu Sêneca (*Lucius Annaeus Seneca*, 4 a.C.-65 d.C) compreendem um amplo leque de disciplinas e estilos literários, consistindo em tratados científicos e filosóficos, diálogos, epístolas, tragédias e uma sátira²¹.

As *Epístolas Morais a Lucílio* (*Epistolae Morales ad Lucilium*), escritas entre 62 a.C. e 64 a.C., reúnem em uma obra vinte e um tomos de cartas enviadas a Lucílio, seu aluno. Estima-se que sua composição se tenha dado após o afastamento de Sêneca do cargo de preceptor de Nero (que, por sua vez, viveu de 37-68 d.C.), e poucos anos antes de ser condenado à morte pelo próprio imperador²² (em 65 d.C.). Levando em conta tais dados biográficos, no entender de alguns estudiosos, as cartas objeto de nosso estudo seriam não apenas a última obra de caráter filosófico produzida pelo autor, como também a que revelaria maior maturidade filosófica.²³

²⁰ A. A. Long (*Hellenistic Philosophy*, p. 232-238) destaca Cícero, Sêneca e os escritores da patrística latina como as obras responsáveis pelo conhecimento do estoicismo antigo durante a Idade Média na Europa ocidental. Em diversos manuais de Filosofia, ao tratarem do estoicismo em geral, nota-se a menção a Sêneca, mesmo que neles sua importância tenda, ainda hoje, a se resumir à de um transmissor romano de filosofia grega.

²¹ As obras de Sêneca a que temos acesso são: tragédias (na ordem dos manuscritos, temos: 1. *Hercules furens*, 2. *Troades*, 3. *Phoenissae*, 4. *Medea*, 5. *Phaedra*, 6. *Oedipus*, 7. *Agamemnon*, 8. *Thyestes* e 9. *Hercules Oetaeus*), uma sátira (*Apocolocyntosis*), diálogos filosóficos (seguindo a ordem dos manuscritos: 1. *Prouid.*, 2. *Const. sap.*, 3. *Ira.*, 4. *Consolatio ad Marciam*, 5. *Vit. beat.*, 6. *Ot.*, 7. *De tranquillitate animi*, 8. *De breuitate vitae*, 9. *Consolatio ad Polybium*, 10. *Consolatio ad Heluiam matrem.*), tratados (*Naturales Quaestiones*, *De beneficiis*, *De clementia*), e a coletânea de cartas a seu aluno Lucílio (*Epistulae morales ad Lucilium*). Além dessas, sabe-se que o filósofo é também autor de outras obras, hoje perdidas, como as denominadas *Epistulae ad Nouatum*, *De uita patris*, *De situ indiae*, *De situ et sacris Aegyptorum*, *Moralis philosophiae libri*, *De officiis*, *Exhortationes*, *De immatura morte*, *De superstitione*, *De matrimonio*, *Quomodo amicitia continenda sit*, *De remediis fortuitarum ad Gallionem*, *De motu terrarum*, *De lapidum natura*, *De piscium natura* e *De forma mundi*. Cf. Paratore, p. 580.

²² Acusados de envolvimento na conspiração Pisoniana, todos os chefes de família de *cognomen* Sêneca foram condenados à morte por Nero. Assim morreram nosso Sêneca (de *praenomen* Lúcio), juntamente com seu sobrinho Lucano (39 - 65 d.C), e seus irmãos Mela (Séc. I d.C) e Galião (Séc. I d.C). Cf. Basore, vol. 1, p. vii.

²³ Como exemplo de interpretação baseada em biografia, cf. F. I. Merchant, “Seneca the Philosopher and his theory of Style”, *AJP* 26, 1, 1905, p. 44; E. Paratore, p. 606. C. Herington (no capítulo sobre Sêneca no *CHCL*) embora não

Em verdade, seria muito difícil aferir até que ponto a idade do autor seria determinante para o alcance do conteúdo filosófico efetivamente mais maduro ou consistente, constatável nas cartas, ou se a própria caracterização, por meios estilísticos e por tematização (em especial nas epístolas 12, 26, 30, 58 e 77) da velhice do emissário seria, esta sim, mais ligada a um emprego de um *topos* antigo²⁴, que conferiria, entre outros efeitos estilísticos, uma maior autoridade ao enunciador²⁵. Na obra de Sêneca, tal emprego não destoa, aliás, da visão estóica, recorrente em nosso autor, que prevê um progresso em direção à sabedoria, e da imagem que ele próprio apresenta de si mesmo como sendo um *proficiens*, i.e. alguém que progride nesse caminho.²⁶

De todo modo, hoje em dia, na esteira dos estudos intertextuais, bem como da revalorização dos estudos sobre a filosofia em Roma (como ocorre, por exemplo, com a desenvolvida por Cícero)²⁷, tende-se apreciar a importância das cartas senequeanas independentemente de se dominarem as circunstâncias da vida de seu autor na época em que foram escritas. Dessa forma, nosso trabalho toma como pressuposto, a ser aqui modestamente

se restrinja a uma leitura biográfica da obra senequeana, vai, todavia, no mesmo sentido quanto ao ponto em questão: comenta que, devido à velhice e proximidade da morte, as obras derradeiras de Sêneca (*Epistulae morales ad Lucilium* e *Naturales quaestiones*) expressariam uma maior maturidade e senso de urgência. Cf. CHCL, vol. II, p. 22.

²⁴ No prefácio ao diálogo *Catão o Velho - Sobre a Velhice* (*Cato Maior - De Senectute*) (parágrafo 3), Cícero (*Marcus Tullius Cicero*), em diálogo escrito em 44 a. C., menciona um certo Aristo de Quios (ou, segundo outra família de manuscritos, de Ceos) como autor de um tratado anterior sobre o mesmo tema. Sobre a velhice como tema filosófico e literário nos demais autores romanos, cf. introdução de Powell a sua edição de *Cato Maior*, p. 24-30.

²⁵ Não precisamos ir longe para encontrar um antecedente romano para o *topos* da velhice em obra filosófica: observamos que ele, com efeito semelhante, fora utilizado por Cícero, no diálogo *Cato Maior*, acima referido, cujos ecos nas epístolas senequeanas já foram, inclusive, bastante sublinhados: “Striking parallels”, comenta Powell (Cícero, *Cato Maior*, p. 27) e comenta as passagens respectivas, cf. ibidem, p. 27, n. 67. Sobre as relações entre a carta 12 (por nós traduzida) e o diálogo ciceroniano *De Senectute*, cf. de Scarpat, p. 276-83

²⁶ Para definições senequeanas do *proficiens*, cf. *Ep.* 35, 4; 72, 6; 75, 8- 14. Sobre esta categoria intermediária como originada no estoicismo médio, cf. Cf. P. Grimal, *Commentaire au De constantia sapientis*, p. 42. Sobre Sêneca não como sábio, *sapiens*, mas sim como *proficiens*, cf. *De uita beata* XVII, 3; *Ep.* 117, 29; *Consolatio ad Heluiam* V, 2. Cf. ainda estudo e tradução das referidas passagens em M. M. Bregalda, *Sapientia e uirtus: Princípios Fundamentais no Estoicismo de Sêneca* (Dissertação de Mestrado - IEL/UNICAMP - 2006).

²⁷ Como exemplo de obra que é um marco para essa valorização, temos J. G. F. Powell (ed.) *Cicero the Philosopher*, com clara introdução à história do ingresso e fortuna das filosofias (em especial as peripatética, acadêmica, epicurista e estóica) no ambiente romano. No Brasil, a apreciação da filosofia em Roma certamente será favorecida por traduções comentadas, com estudo introdutório, de obras filosóficas de Cícero (como a de S. Calheiros, *Exposição da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*, Dissertação de Mestrado - IEL/UNICAMP - 2004) e de Sêneca (M. M. Bregalda, *op.cit.*).

corroborado, o valor do modo singular como Sêneca, mais do que simples transmissor de uma filosofia grega ou helenística, apresenta e desenvolve princípios e conceitos do estoicismo.

Ao percorrer as *Epistulae Morales ad Lucilium*, chamou-nos atenção a presença de um destes conceitos em particular: a noção que os antigos estóicos designavam com frequência como *homologouménos zên* (que se costuma entender nos estudos de filosofia antiga como “viver em harmonia”), ou simplesmente *homología* (“harmonia”). A referência a tal “harmonia” enquanto noção estóica é incontestável na *Epístola* 74, em que Sêneca empregará, pela única vez, o substantivo *conuenientia*, termo outrora apresentado em diálogo de Cícero (*De finibus*, III, 21) como sendo um neologismo cunhado precisamente para traduzir a *homología* estóica. Trataremos da referida menção ciceroniana mais adiante. Por ora, vamos considerar brevemente o estado da questão.

A noção de *homología* e seus correlatos tem sido abordada em importantes estudos dedicados ao estoicismo grego, como os de M. Pohlenz²⁸, Sandbach²⁹ e A. A. Long (mais centralmente)³⁰. No entanto, nesses autores, que têm normalmente como foco os primeiros filósofos estóicos gregos, as referências a obras senequeanas são em geral tangenciais, apontadas, sobretudo, como recepção da filosofia estóica anterior, em especial quando podem favorecer determinada interpretação daquela.

Nos estudos propriamente dedicados à filosofia de Sêneca por nós consultados, raramente encontramos referência à noção.³¹ A surpresa quanto à pouca atenção à “harmonia” em Sêneca aumenta ao lermos as demais epístolas senequeanas tendo essa noção estóica em mente. Isso

²⁸ Pohlenz, vol. I, p. 116-118.

²⁹ Sandbach, p. 52-59, e *passim*.

³⁰ O estudo em que A. A. Long discorre mais centralmente acerca da noção de harmonia é “The harmonics of Stoic virtue” in *Stoic Studies*, p. 202-223 (= *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1991).

³¹ Dentre a bibliografia consultada, quanto à formulação senequeana para designar a “harmonia”, foram de grande utilidade as referências, ainda que breves, em Armisen Marchetti, p. 218-219; e em J. Wildberger, *Seneca und die Stoa – Der Platz der Menschen in der Welt*, p. 872, n. 1326. Esta obra, a que tivemos acesso apenas recentemente, não teve ainda a consideração merecida incorporada ao presente trabalho.

porque, naqueles textos, tem-se a impressão de que uma parte considerável dos ensinamentos filosóficos se associa, direta ou indiretamente, a uma certa “harmonia”, “concordância”, “coerência”. É notável como o filósofo, ao exortar Lucílio à busca da sabedoria, utiliza diversas imagens e exemplos, nos quais observamos a presença, ora de modo evidente, ora sutil, de referências a uma “harmonia” entre as ações e a natureza, entre a vontade e o destino, entre o corpo e a alma, entre discurso e as ações, entre a vida e o discurso, entre o estilo e o caráter, no âmbito das ações entre elas próprias, e assim por diante.

Veremos que tais referências muitas vezes se apresentam de modo aparentemente assistemático: esperso, por meio de termos diversos, em contextos diferentes e não explicitamente relacionados.

A nossa primeira questão é: até que ponto tais passagens também aludem à noção estoíca de *homología* (referida como *conuenientia* na carta 74, e também designada na expressão grega *homologouménos zên*, entre outras)? Esta questão pode ser desdobrada nas seguintes: É possível apreender essa noção em outras cartas de Sêneca? Que termos ou imagens a designam? Que outras noções estoícas a ela o filósofo cordobês relaciona, e de que modo?

Perguntamo-nos, assim, de que maneira as referências àquilo que em nossa primeira leitura das cartas selecionadas identificamos como a “harmonia” que Sêneca associa à sabedoria encontra correspondência no sistema estoíco anterior - isso dentro dos limites de possibilidade de conhecimento daquele sistema, transmitido de forma notoriamente indireta e fragmentária.

Para buscar responder a tal pergunta, foi necessário, em primeiro lugar, procurar entender um pouco melhor acerca da mencionada *homología* entre os estoícos gregos antigos, identificar quais são os principais textos que a mencionam, e de que forma. Concernente a este ponto, um breve estudo, de caráter ainda incipiente, visando apenas situar a questão de que trataremos em Sêneca, será desenvolvido no item 1.1.

A seguir, com o mesmo objetivo, mostrou-se imprescindível observar como a noção se mostra na exposição da filosofia estóica que, ao que saibamos, a contempla mais sistematicamente em língua latina, a saber o terceiro livro do *De finibus* de Cícero. Pra tanto, no item 1.2 apresentamos uma leitura, também introdutória, da presença da noção de harmonia no referido livro dessa obra.

Em seguida, no item 1.3, passaremos à consideração do texto de Sêneca propriamente dito, observando como ele se expressa sobre a *homología* e noções afins. Para tanto, utilizamos como ponto de partida a carta 74. Em seguida, guiando-nos na literatura secundária que chega a abordar especificamente a *homología* estóica, ou, de modo mais geral, se referir a “harmonia” em Sêneca, outras cartas são apontadas. A seleção das cartas traduzidas por nós do latim para o português baseou-se no léxico latino da harmonia, mas também na presença de imagens e conceitos afins à noção investigada.

No estudo das cartas traduzidas, visamos, portanto, identificar aspectos da “harmonia” estóica senequeana nelas constatáveis, observando-os em suas particularidades, bem como em sua interdependência no *corpus* investigado, buscando, com isso, contribuir para uma compreensão mais sistemática.

Capítulo I - Breve introdução à noção de “harmonia” no estoicismo grego

“Das Wort [*homologouménos*] ist für uns unübersetzbar”

(M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 216)

1. 1 - *Homologouménos têi phýsei zên*: a “harmonia” como *télos*

Nesta seção, como anunciamos, atentaremos brevemente ao modo como a harmonia teria aparecido no estoicismo grego anterior a Sêneca - na medida em que o estado lacunar³² dos textos remanescentes o permite perceber.³³

As principais fontes doxográficas antigas que nos transmitem o modo como a noção de “harmonia” teria aparecido no estoicismo grego anterior a Sêneca são o sétimo livro da obra de Diógenes Laércio³⁴, compilador de biografias e doutrinas de filósofos gregos (provavelmente do início do séc. III d.C.), e excertos da obra do antologista Estobeu (provavelmente do séc. V a.

³² Sobre a dificuldade em se entender a origem do estoicismo, bem como os aspectos efetivamente básicos de sua doutrina devido ao estado predominantemente doxográfico das evidências, cf. White, “The basis of Stoic ethics”, *Harvard Studies in Classical Philology* 1979, 83, p. 143. White oferece uma exposição bastante clara sobre a contribuição dos estudiosos modernos sobre o estado da questão, discernindo méritos e limites de obras como a de Pohlenz.

³³ Visto que, como se sabe, os escritos dos antigos estóicos até Cleantes de *Hino a Zeus* se perderam (cf. Pohlenz, *Die Stoa*, vol. II, p. 9), é preciso que as investigações sobre o estoicismo se baseiem em informações transmitidas por fontes secundárias, em sua maioria coletadas por J. Armin em sua influente compilação *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF). Mais recentemente, grande parte é selecionada, traduzida e comentada por Long e Seddley nos dois volumes de *The Hellenistic Philosophers* (= *LS*). Sempre que possível, assinalamos a equivalência dos fragmentos por nós mencionados nas duas obras referidas.

³⁴ Sobretudo em Diógenes Laércio VII, 87-89 (o texto equivale a SVF III, 4; LS 57A, 59J, 61 A, 63C).

C.)³⁵. O contexto em que a noção se introduz é a discussão, pertinente à Ética estoíca, sobre o fim (*télos*) da vida e a relação de tal fim com a de felicidade.³⁶

No texto de Diógenes Laércio, a noção objeto de nosso estudo se mostra não por meio do substantivo abstrato *homología*, mas sim de uma expressão que envolve o advérbio *homologouménos*:

Dióper proûtos ho Zénon en tòi Perì antrópou phýseos télos eîpe tò homologouménos têi phýsei zên, hóper estì kat'aretèn zên, ágei gàr pròs taúten hemâs he phýsis.

“Esse é o motivo pelo qual Zenão, em seu tratado *Sobre a natureza do homem*, foi o primeiro a designar como o fim (*télos*) “viver em harmonia com a natureza” (*tò homologouménos têi phýsei zên*), o que é o mesmo que ter uma vida de acordo com a virtude (*kat'aretèn*), pois a virtude é o objetivo em direção ao qual a natureza nos guia.” (Diógenes Laércio, VII, 87)

Amparados em Diógenes Laércio, vemos, portanto, a importância central que Zenão (334 a.C.– 262 a.C.), fundador do estoicismo, teria atribuído a uma vida harmônica, a uma vida em harmonia com a natureza. Tal importância, segundo o mesmo autor, teria sido corroborada por

³⁵ Sobretudo em Estobeu, *Eclogae* II, 76, 16 W = SVF III, 3 e 16 ; = LS= 63 A.

³⁶ Dentre passagens aventadas por Long & Seddley (*The Hellenistic Philosophers*) em sua antologia de textos do estoicismo antigo, os excertos que tratam mais diretamente da *homología* se encontram sobretudo em dois itens: o de número 63, sobre “The end and happiness”; e o de número 64, “The end: Academic criticism and Stoic defense”(textos em grego ou latim no vol. II, com tradução no vol I). No item 63, sobre o fim e a felicidade, encontram-se, entre outros doxógrafos: Estobeu 2.77, 16-27 (= SVF 3.16 = LS 63A), e 2. 75, 11-76, 8; Diógenes Laércio 7, 87-89.

seguidores de Zenão, a saber, por Cleantes (ca. 252 d.C), Crisipo (ca. 280 a.C. – ca. 207 a.C.), Posidônio (ca. 135 a.C. – 51 a.C.) e Hecatão (Século I a.C.):

Homoíōs dè kai Kléanthes en tōi Perì hedonēs kai Poseidónios kai Hekáton en toîs Perì telôn.

“Similarmente [o fizeram] Cleantes, no seu tratado *Sobre o prazer*, como também Posidônio, e Hecatão em sua obra *Sobre os fins*.” (Diógenes Laércio, VII, 87; grifos nossos)

O modo como Crisipo teria tratado a questão é, na seqüência, explorado com mais detalhe, particularmente envolvendo aquilo que este filósofo considera como “natureza”:

Palín d'íson estì tò kat'aretèn zên tōi kat'empeirían tôn phýsei symbainónton zên, hós phesi Chrýsippos en tōi prótoi Perì telôn, mére gár eisin hai heméterai phýseis tês toû hólou. Dióper télos gínetai tò akolούthos tēi phýsei zên, hóper estì katá te tèn hautoù kai katà tèn tôn hólou, oudèn energóúntas hōn apagoreúein eíōthen ho nómos ho koinós, hósper estìn ho orthòs lógos, dià pánton erchómenos, ho autòs hōn tōi Díi, kathegemóni toútoi tês tôn hōnton dioikéseos ónti. Êinai d'autò toúto tēn toû eudaímonos aretèn kai eúrhoian bíou, hótan pánta práttetai katà tèn symphonían toû par' hekástoi daímonos pròs tēn toû tôn hólou dioiketoû boúlesin.

“Além disso, viver de maneira virtuosa equivale a viver de acordo com a experiência do que efetivamente ocorre na natureza (*kat'empeirían tôn phýsei symbainónton zên*), como

Crisipo diz no primeiro livro de seu *Sobre os fins*, pois nossas naturezas individuais são partes da natureza de todo o universo. E esse é o motivo pelo qual o fim pode ser definido como viver em harmonia com a natureza (*tò akolούthos têi phýsei zên*), ou, em outras palavras, com a própria natureza de cada um, bem como com a natureza do universo, uma vida em que evitamos qualquer ação proibida pela lei comum (*ho nómos ho koinós*), ou seja, a qual é a razão correta (*ho orthòs lógos*) que permeia todas as coisas, e é idêntica a Zeus, senhor e governante de tudo que existe. E isso mesmo constitui a virtude do homem feliz, e um suave fluxo da vida: quando todas as ações promovem a harmonia (*symphonían*) do espírito ao dotar o indivíduo com a vontade daquele que é o senhor do universo.” (Diógenes Laércio, VII, 87-88; grifos nossos)

Nota-se, no último passo acima arrolado, provavelmente paráfrase ou citação de Crisipo³⁷, o uso da expressão *tò akolούthos têi phýsei zên* com significado equivalente ao da acima mencionada *homologouménos têi phýsei zên*³⁸. Quanto a essa equivalência, um aparte sobre versão das expressões na passagem nos parece necessário.

Para ambas, em *Long & Seddley*, apresenta-se a tradução “living in agreement with nature”, e, para *katà tèn symphonían*, a tradução “in accordance with nature” (*LS* 63 C, vol. I, p. 395). R. D. Hicks, tradutor do texto na coleção Loeb, procura manter a variação do original: para *tò homologouménos têi phýsei zên* ele propõe “life in agreement with nature” (mas acena, entre parênteses na própria tradução, para outra leitura do dativo: “life agreeably to nature”). Para *tò akolούthos têi phýsei zên*, temos “life in accordance with nature”. Na tradução desse excerto, apenas para *symphonían* temos finalmente a palavra “harmony”. Já no artigo “The harmonics of

³⁷ Cf. A. A. Long, “The harmonics of Stoic virtue”, p. 203, n. 4.

³⁸ “Clearly fully equivalent”, segundo White (“The basis of Stoic ethics”, p. 170).

Stoic Virtue”, na mesma passagem de Diógenes Laércio, Long traduz *katà tēn symphonían* como “on the basis of concordance”. Apesar disso, Long se refere ao tema da passagem como sendo, fundamentalmente, o da “harmonia”, ou “vida harmoniosa” – a despeito da variedade de expressões usadas pelos estóicos gregos para a designarem. Dentre elas, o estudioso elenca a proposição *katá* acompanhada de palavra no acusativo, bem como os substantivos *homología* e *symphonía*³⁹, embasando em passagem de diálogo de Platão (*O Banquete* 187b) a possibilidade de se as considerar sinônimas.⁴⁰

Devido a tal equivalência de sentido na passagem de que tratamos, traduzimos as expressões que ali designam o *télos* da filosofia estóica da seguinte maneira: *tò akolouthos (tēi phýsei) zēn* e *tó homologouménos (tēi phýsei) zēn* como “viver em harmonia (com a natureza)” e *symphonía* por “harmonia”. Com essa opção, que não destoa, como vimos, do modo como os estudiosos modernos tendem a designar o tema da *homología*, ampliamos a abrangência da metáfora musical (no original, dentre as opções mencionadas, presente apenas em *symphonía*) e, com disso, perdemos certamente a *uariatio* do texto original, a qual certamente teria suas implicações de significado; entre elas, possivelmente uma ênfase no tipo de “harmonia” ou concordância visada em determinado contexto.

A escolha nos pareceu, no entanto, a mais adequada para a continuidade do tratamento do tema no contexto estóico romano, tendo em vista que, como veremos, os textos remanescentes desta época designarão também um outro tipo de concordância ou acordo com as natureza diferente do *télos*, embora necessários para sua obtenção .

³⁹ “My purpose in this chapter is an analysis of what the early Stoics meant by a harmonious life or a life in harmony with nature, I want to investigate and speculate about their notion of harmony, a notion for which they had a variety of locutions, including the preposition *kata* with the accusative, as well as such nouns as *homología*, *akolouthia* and *symphonia*”. Cf. A. A. Long, *op. cit.*; = *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1991.

⁴⁰ Cf. A. A. Long, *op.cit.*, p. 203, n. 5.

Para nosso estudo das diversas nuances com que, como mencionamos na Introdução, a “harmonia” se apresenta nas cartas de Sêneca, é importante observar que, já no último excerto do texto de Diógenes Laércio, a sutil diferenciação atribuída a Crisipo entre acepções distintas de “natureza” (*phýsis*). Essa distinção permite, a princípio, inferirmos que várias dimensões ou aspectos do preceito de Zenão teriam sido exploradas no estoicismo, ou, ao menos, na formulação desenvolvida pelos sucessores do fundador: uma harmonia tanto com a natureza universal, quanto com a natureza individual do ser humano. Vemos aqui, ainda, referência a uma harmonia da vontade humana com a da natureza, entendida ora como razão correta (*ho orthòs lógos*), ora como lei universal (*ho koinòs lógos*) e ainda em sua faceta divina (Zeus).

Em suma, vimos que a passagem de Diógenes Laércio como um todo (VII, 87-89) estabelece que representantes iniciais do estoicismo Zenão, Cleantes e Crisipo defendiam que o objetivo último da filosofia era *homologouménos têi phýsei zên*. A aparente simplicidade da afirmação não evitou disputa por parte dos estudiosos modernos quer quanto a sua veracidade, quer quanto a sua interpretação⁴¹.

Contribui para tais divergências na leitura da passagem acima o seu contraste com a outra principal fonte sobre a *homología* entre os estóicos gregos antigos, nomeadamente o texto que abaixo traduzimos, no qual Estobeu afirma que a referência à natureza (por modo da expressão *têi phýsei*) teria sido um acréscimo posterior a Zenão:

Tò dè télos ho mèn Zénon hoútos apédoke “tò homologouménos zên”, toúto d’estì kath’héna lógon kai sýmphonon zên, hos tôn machoménos zónton kakodaimonoúnton. Hoi dè metà toúton prosdiarthrouítes hoútos exépheron “homologouménos têi phýsei zên” hypolabóntes élatton eínai <hè> kategórema tò hypò toû Zénonos rhéthen. Kleánthes gàr

⁴¹ Cf. a exposição do discurso em N. White, *op. cit.*, p. 143-78.

prôtos diadexámenos autoû tèn haíresin prosétheke “têi phýsei” kai hoútos apédoke:
“télos estì tò homologouménos têi phýsei zên”. Hóper ho Chrýsippos saphésteron
boulómenos poiêsai, exénenke tòn trópon toúton: “zên kat’empeirían tôn phýsei
symbainónton”.

“Para Zenão o fim se igualava a ‘viver harmoniosamente’ (tò *homologouménos zên*). Isso significa viver de acordo com uma razão harmônica (kath’ hénā lógon kai sýmphonon zên), visto que aqueles que vivem em conflito são infelizes. Seus sucessores expressaram a afirmação numa fórmula mais ampla, “viver em harmonia com a natureza” (tò *homologouménos têi phýsei zên*), pois eles consideraram a de Zenão como uma predicação incompleta. Cleanthes, seu primeiro sucessor, acrescentou “com a natureza” (*têi phýsei*), e se pronunciou assim: “o objetivo é viver de acordo com a natureza” (*télos estì tò homologouménos têi phýsei zên*). Crisipo quis tornar isso ainda mais claro e expressou-o assim: “viver em acordo com a experiência do que acontece com a natureza” (*zên kat’empeirían tôn phýsei symbainónton*).⁴² (Estobeu, *Eclogae*, II, 75, 11- 76, 8 (SVF,III,16 = LS 63B); grifos nossos).

⁴² Seguimos aqui a edição do texto grego e a interpretação de LS. A fim de proporcionar uma apreciação mais precisa das opções apresentadas na nossa tradução, transcrevemos a tradução apresentada em LS (grifando as noções-chave para nosso estudo): “Zeno represented the end as: ‘living in agreement’. This is living in accordance with one concordant reason, since those who live in conflict are unhappy. His successors expressed this in a more expanded form, ‘living in agreement with nature’, since they took Zeno’s statement to be an incomplete predicate. Cleanthes, his first successor, added ‘with nature’ and represented it as follows: ‘the end is living in agreement with nature’. Chrysippus wanted to make this clearer and expressed it thus: ‘living in agreement with experience of what that happens by nature.’” (LS 63B, vol 1, p. 394)

O conflito mais evidente entre as passagens é concernente à história da filosofia⁴³. Nomeadamente, a questão acerca de quem (Diógenes ou Estobeu) estaria correto quanto à específica formulação de Zenão tem ocupado bastantes estudiosos.⁴⁴ Ainda quanto ao texto de Estobeu, discute-se a efetiva atuação dos sucessores (*prosdiaarthrouêtes*) de Zenão, ou ainda o papel que cada um teria na elaboração de uma versão mais elaborada da fórmula do *télos* estóico.⁴⁵

Pohlenz toma como verdadeiro o relato de Estobeu, (i.e. de que o fundador do estoicismo teria formulado apenas a expressão *tò homologouménos zên*⁴⁶). Dessa forma, baseado em Estobeu, o estudioso desenvolve uma interpretação do sentido de *homologouménos zên* como calcado na etimologia do termo, i.e., numa vida baseada no *lógos* (*kath' hénā lógon kai sýmphonon zên*). No entanto, o estudioso apontará tal *logos* como próprio da razão humana, interpretando a “harmonia” de Zenão como sendo voltada para a natureza específica do ser humano (“die spezifische menschliche Natur”).⁴⁷

Para compreendermos melhor a elaborada, e já contestada, explicação de Pohlenz, é necessário observar mais de perto registros remanescentes dos termos *homología*, *homologouménos* e similares.

⁴³ Especula-se ainda que o ideal estóico de viver harmoniosamente se teria derivado da filosofia de Heráclito de Éfeso (ca. 535- 475 a.C.)⁴³. Cf. fragmentos 1, 2, e 50 Diels-Kranz (*DK*). Cf. também A. Long & D. Sedley, *The Hellenistic philosophers*, p. 145-147; M. Pohlenz, *op.cit.*, p. 116; M. Schofield, *op.cit.*, p. 268; e A. Long, “Heraclitus and Stoicism”, in *Stoic Studies*, p. 35-57.

⁴⁴ Um apanhado da discussão apresenta-se em White, *op.cit.*, p. 173, que remete a Pohlenz, *Die Stoa* II, p. 24-26; 39-40; “Zenon und Chrysipp”, *Nachr. vom der Gesellschaft der Wissenschaftlichen zu Göttingen*, Phil. Hist. (Göttingen 1938), 173-210 (esp. 199- 202); Hirzel, *Untersuhungen*, II, 1, p. 105-118.

⁴⁵ A abordagem de Hirzel a essa passagem volta-se para Crisipo, e seus argumentos buscam demonstrar que teria sido ele, e não Cleantes, o autor do acréscimo: “Hirzel wish to show that except for a parenthetical remark or two, all of cc. 81-88 is due ultimately to Chrysippus.” Cf. White, *op.cit.*, p. 172, n. 105.

⁴⁶ Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 116-117.

⁴⁷ *Die Stoa* II, p. 117; White (*op. cit.*, p. 171) argumenta que, apesar de aceitar a fórmula mais abreviada, o modo como Pohlenz explica tal fórmula implica a inferência de um complemento: a saber, de um *lógos* e de uma *phýsis*, entendida como natureza humana, como parte da harmonia apontada como *télos* por Zenão.

Em grego, a expressão *zên homologouménos* é, como vemos, formada do verbo “viver” *zên* e do advérbio *homologouménos* “de acordo com” (“conformably with”, cf. o dicionário Liddel&Scott, no sentido I.1.b do verbete, em que se associa esse sentido ao âmbito da filosofia estóica). Esse advérbio é formado a partir do particípio presente médio do verbo *homologéo*⁴⁸, que, num sentido mais comum em grego antigo, significa, por exemplo, “concordar, conceder, aceitar” (cf. Liddel & Scott, sentido 1). Outro termo aparentado à expressão é o adjetivo *homólogos*, i.e. “concordante”, “unânime”, “aceito” (Liddel & Scott), “em harmonia” (cf. Bailly, sentido 2), e o substantivo abstrato *homología*.

Homología, por sua vez, além dos seus sentidos mais gerais – que vão desde “acordo”, “coerência verbal” (Platão, *O Banquete* 187b; *Teeteto*, 164c, cf. Liddel & Scott, sentido 1), “linguagem concordante” (cf. dicionário Bailly), até “concessão”, “aceitação”, “pacto” militar ou jurídico (cf. Liddel & Scott, sentidos 2, 3, 4), - apresenta um significado que particularmente nos interessa, visto que estritamente associado ao estoicismo.

Essa associação é apontada no dicionário *Liddel & Scott* em seu sentido 5 para o termo, no qual este é definido como “conformity with nature”, i.e. “conformidade com a natureza”. As fontes aventadas neste item pelo dicionário de grego são, curiosamente, uma passagem de Cícero (*De finibus*, III, 21), da qual trataremos mais adiante, e o referido excerto de Diógenes Laércio (VII, 89; SVF, III, 11 *et seqs*).

Tal diferença entre, de um lado, os significados do uso comum dos termos *homología* e semelhantes e, de outro, seu emprego particularmente estóico (tal como apresentada pelos dicionários modernos) é sublinhada por Pohlenz.⁴⁹ “Uma vida coerente consigo mesma” (“In sich

⁴⁸ Seguimos a valiosa orientação de G. R. Klein na transliteração dos termos gregos, o qual sugeriu que, nessa passagem, definíssemos de modo exato o advérbio *homologouménos*.

⁴⁹ “Das Wort war im Sprachgebrauch abgeschliffen. Der gewöhnliche Grieche verstand es einfach als, übereinstimmend’, und einem Zusammenhang mit Lógos fühlte er kaum.” (“A palavra já estava deslocada no uso

ein stimmiges Leben”) seria, segundo Pohlenz, o significado mais usual da palavra. Conforme o estudioso, Zenão, por ser estrangeiro, é quem teria sido responsável por um uso novo, do termo *homologouménos*, baseado no significado etimológico do termo.⁵⁰

Evidentemente, sobretudo na ausência de fontes históricas mais diretas sobre os primeiros estóicos, é difícil averiguar a objetividade de suposições como tais, de cunho mais biográfico, e ademais, como ressalta White, desnecessárias. Na verdade, independe da nacionalidade de Zenão a suposição de que ele, na sua fórmula, tenha assinalado a origem etimológica (i. e., a relação com *lógos*) de *homologouménos*.⁵¹

É interessante, no entanto, que a atenção à etimologia por parte de Zenão é plausível precisamente pelo fato de que faz parte da tradição da filosofia estóica facultar-se, muitas vezes baseada em etimologia (verdadeira ou apenas *bene trovata*), atribuir um significado ou uma definição especial para termos cujo emprego comum seria diverso. Esse aspecto, para o bem e para o mal, já foi apontado na Antigüidade como característico do estoicismo⁵², e, como veremos, não está ausente das cartas senequeanas.⁵³

Long duvida do fato de que a fórmula de Zenão soasse tão incompleta para os gregos, e comenta sobre o texto de Estobeu:

regular da língua. O grego comum a entendia como “em concordância”, e não percebia nenhuma relação com *lógos*”, Pohlenz, *Die Stoa*, vol. I p. 117).

⁵⁰ “Aber Zenon, der gerade als Fremdsprachiger gewohnt war, auf den ‚wahren Sinn‘ der Worte, auf die Etymologie zu achten, hat den Terminus gewählt, weil er als Hauptbestandteil das Wort *Lógos* empfand. In seiner Schule hat man die Formel [i.e. *homologouménos zên*] dahin ausgelegt, Zenon meine ‘das Leben nach mit sich in Einklang stehenden *Lógos*’ (“Mas Zenão que, enquanto falante de outro idioma, precisamente estava acostumado a prestar atenção ao significado verdadeiro das palavras, à etimologia, escolheu o termo porque ele encontrou *lógos* como parte principal da palavra. Em sua escola se desenvolveu a fórmula a partir do entendido por Zenão, que queria dizer: ‘a vida que se mantém em consonância com um *Lógos*’”. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 116).

⁵¹ Como nota White, *op. cit.*, p. 171, aceitar a idéia de que Zenão tenha atentado à presença de *lógos* em *homología* não depende, evidentemente, de se aceitar o fato de que ele era estrangeiro como a causa de tal atenção especial, explicação dada por Pohlenz.

⁵² Cf., por exemplo, Cícero, *De finibus*, III, 1-7. A passagem será epígrafe da próxima seção.

⁵³ Cf., por exemplo, na nossa discussão no capítulo III sobre o papel que a etimologia estóica tem na definição de sua noção de destino (*heimarmene*, em grego).

“This technically, one may suspect, is a rather laboured explanation of the longer formula. ‘Living harmoniously’ [*tò homologouménos zên*] is perfectly intelligible grammatically and semantically, especially in light of the observation that those who live in conflict are unhappy”.⁵⁴

Long observa, no entanto, que “harmonia” é um conceito que pressupõe interação relacional (“harmony is a relational notion”), e acaba por concordar que Zenão poderia ter propositalmente apresentado sua fórmula de uma maneira mais concisa, o que favoreceria a apreensão do caráter, digamos, multirelacional dos constituintes da vida a serem harmonizados:

“It implies that the life so characterised has an orderly structure, that its constituents are in agreement with one another and in agreement with everything else to which they are related.”⁵⁵

Para Long, a especificação e reformulação que os consecutivos estóicos teriam proposto visaria a precisamente especificar os tipos de harmonia implicados na fórmula zenoniana. Ora, uma das questões mais discutidas nos estudos das passagens se refere precisamente a com que *phýsis*, ou “natureza”, deveria a vida humana concordar ou se harmonizar.

Como antecipamos, referida interpretação de Pohlenz está longe de ter aceitação consensual. Contra ela, sobre o tipo de natureza envolvido na fórmula mais curta atribuída a Zenão, destacamos as ponderações de White, que nega a possibilidade de se concluir que

⁵⁴ A.A. Long, *op. cit.*, p. 202 (grifo nosso).

⁵⁵ A. A. Long, *op. cit.*, p. 202-203 (grifo nosso).

homologouménos zên diria respeito a uma natureza especificamente humana. Ao contrário, White defende que a fórmula de Zenão diria respeito a um *lógos* e uma natureza universais.⁵⁶

Os argumentos de White exemplificam certos meandros que envolvem algumas das possibilidades de interpretação já aventadas não apenas quanto ao tipo de natureza envolvida, como também quanto ao modo como esta seria relacionada ao fim estóico. Ainda tendo em conta a natureza universal supostamente implicada na fórmula de Zenão, Cleantes teria, para White, efetuado uma mudança na concepção de harmonia. Eis o modo como o estudioso interpreta a menção à posição de Cleantes apresentada no texto de Estobeu:

“That is an understanding of that organization [scil. of the universe] is no longer thought of as a means to the end of some sort of harmony within one’s own life. Rather, the ultimate end is thought of as the fitting of oneself somehow into that larger plan.”⁵⁷

Na ausência de fontes mais acuradas sobre o tema à época, também a leitura dos referidos textos proposta por White permanece, em muitos aspectos, inconclusiva (como ele várias vezes aponta).

Apesar das divergências quanto ao sentido da passagem, estudiosos do naipe de Hirzel, Pohlenz e Long tendem a concordar que a fórmula de Zenão teria sido mais concisa do que Diógenes Laércio lhe atribui.⁵⁸ Ainda para a aparente incoerência na doxografia, uma outra

⁵⁶ “If Cleanthes really made the innovation in the *télos*-formula that Stobaeus attributes to him, then he made a very important change indeed. The ultimate end was, no longer, as for Zeno, to live without internal conflict, but rather to live in accordance with the organized nature of the universe of which Zeno had already spoken.” White, *op. cit.*, p. 174 (grifo nosso).

⁵⁷ White, *op. cit.*, p. 174.

⁵⁸ Cf. White, *op. cit.* p. 171-172 8 (sobre o ponto de vista de Pohlenz); e p. 172, n. 104 (sobre a posição de Hirzel).

sugestão, formulada por Rist⁵⁹ e aceita por estudiosos como Long, Seddley⁶⁰ e Schofield⁶¹, seria a de que Zenão teria usado ambas as expressões em contextos diferentes.

De todo modo, constata-se que tanto o confronto entre os referidos textos da doxografia antiga, quanto a discussão sobre ele nos estudos modernos se mostram tentativas de se alcançar uma leitura mais acurada da formulação *homologouménos zên*. Escaparia ao objetivo do presente estudo entrar no mérito da discussão, bem como aprofundarmo-nos nos meandros das interpretações de detalhes da passagem, que são não apenas diversas quanto - haja vista a escassez de evidências – em sua maioria hipotéticas.

Para nosso estudo de Sêneca, é relevante, de um lado, destacar alguns conceitos estoicos que emergem de tais discussões, a fim de, mais adiante, verificar se os mesmos recorrem nas menções a “harmonia” que vislumbramos nas cartas do cordobês. De outro lado, importa observar que o contraste entre a fórmula *homologouménos zên* e as demais interpretações (como a atribuída a Crisipo por Diógenes Laércio) ou reformulações (como as atribuídas a Cleantes e Crisipo por Estobeu) sugere a diversidade no modo como a referida expressão e outras equivalentes para designar “harmonia” teriam sido compreendidas e aplicadas já no estoicismo antigo.

Essa diversidade de expressão e de abordagem parece estar de fato ligada à concepção estoica de estrutura ordenada do universo (apontada por Long como subentendida na fórmula de Zenão), e de uma concordância entre seus diversos constituintes.

Qualquer que tenha sido o sentido aludido na fórmula de Zenão, o fato é que tanto a idéia de uma concordância do homem com a natureza universal, quanto um acordo com a natureza

⁵⁹ J. M. Rist, “Zeno and Stoic consistency”, *Phronesis* 22 (1977), p. 161-74 (= J. P. Anton; A. Preus (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, p. 465-77).

⁶⁰ *LS*, vol. II, p. 390, nota 6 ao texto 63B.

⁶¹ “Sugiro, porém, que Zenon emprega ambas as fórmulas: a mais breve na *Ética*, no contexto de um projeto de Tipo 1, e a mais extensa em *Sobre a natureza humana*, como Diógenes Laércio explicitamente o atesta, no contexto de que seria provavelmente um projeto de Tipo 2.” Cf. Schofield, “Ética estoica”, in *Os estoicos*, p. 269.

interior, com a experiência da natureza, encontrarão ecos em outros estóicos subseqüentes. Por exemplo, Epicteto (III, 2, 2) ressalta a importância da coerência interna. No mesmo sentido, em outra passagem, o mesmo Estobeu (*Eclogae*, II, 63, 62) atribui aos estóicos a designação de uma harmonia entre as virtudes, a qual não deixa de considerar a ação humana, visto que a virtude pressupõe comportamento social (Estobeu, *Eclogae*, II, 59, 4-7 e 75, 7-8).

A relação entre a parte e o todo aparece em Epicteto I, 12, 16 (em texto que ecoa quase literalmente Heráclito frag. 67 DK), e II, 10, 3-4, bem como no Hino a Zeus de Cleantes (versos 11-21 (= SVF, I, 537), e ainda em Marco Aurélio (X, 6; D.L.).

As passagens apontadas indicam, de um lado, que a noção de “harmonia” tinha múltiplos aspectos já em sua origem, e, de outro, que alguns desses aspectos se mativeram até a época de Epicteto (c. 55 d.C- c. 125 d.C) e Marco Aurélio (121 d.C- 180 d.C.).

Enquanto *télos* estóico, a harmonia do homem com o divino também foi comentada por Schopenhauer, em sua principal obra⁶², quando, ao discorrer sobre a interpretação do adágio, afirma que os estóicos sempre visaram a unidade de princípios, e que por isso considerariam deus e o mundo como a mesma coisa.

No mesmo sentido, A. R. C. Duncan⁶³, por exemplo, assevera que o termo “natureza”, constante na expressão *homologouménos tēi phýsei zēn*, é apenas um outro nome para “universo”, “deus” ou “destino”, e completa: “viver consistentemente com natureza significava a aceitação do destino, o esforço para fazer a própria vontade corresponder ao que ocorre na natureza”⁶⁴. Essa interpretação é possível, segundo o estudioso, porque os primeiros estóicos

⁶² A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. I.

⁶³ Cf. A. R. C. Duncan, “The Stoic view of life”, *The Phoenix*, p. 124.

⁶⁴ A.R.C. Duncan, *op. cit.*, p. 134

teriam o hábito de exprimir a noção de “natureza” por meio de uma série de metáforas, caracterizando-se por sua linguagem pictórica⁶⁵.

Tais considerações indicam que o uso de contextos diversos para expressar o conceito e facilitar sua compreensão não é inovação absoluta de Sêneca, sendo prática comum entre os estóicos. Elas demonstram, que o *télos* estóico tinha diversas interpretações possíveis, e que, em diferentes contextos, poderia fazer referência a diferentes elementos. Como vimos nos parágrafos anteriores, tal “conformidade” poderia tomar o papel de uma concórdia entre o indivíduo e o universo, entre os indivíduos entre si (em uma sociedade), da vida consigo mesma (enquanto coerência interna), da vontade pessoal com o destino, e assim por diante. Tal polissemia certamente influenciou na afirmação de Pohlenz, citada em nossa epígrafe, de que o termo *homologouménos* seria “intraduzível”.⁶⁶

Como veremos no estudo das cartas de Sêneca, tais manifestações da “harmonia” (consigo próprio, com o destino, com deus, com o universo, etc.) serão retomadas pelo filósofo, que, além disso, introduzirá outras, cuja existência não pudemos verificar nos fragmentos remanescentes dos estóicos gregos antigos.

Em suma, buscamos com a presente exposição, deixar claro: a) o papel central que a harmonia ocupava na ética dos antigos estóicos; b) o importante papel que noção de natureza (*phýsis*), - equiparada a razão (*lógos*) e deus (*Zeus*) – ocupará no desenvolvimento das referidas

⁶⁵ A.R.C. Duncan, *op. cit.*, p. 132, nota 11.

⁶⁶ É notável que a dificuldade na tradução de *homologouménos*, referida por Pohlenz tem como consequência prática uma extrema variedade de versões que ele (não diferentemente da maioria dos estudiosos e tradutores) propôs em sua obra: “Übereinstimmung” (i.e. “conformidade”, “concordância” em “das Leben in Übereinstimmung mit der Natur, I, p. 358); ora por “Einklang” (“consonância”, em “Einklang mit stehenden Lógos”, I, p. 166); “Harmonie” (“harmonia”, como em “seelische Harmonie”, p. 116 e 260). A transcrição mais direta, “Homologie”, também aparece (cf. p. 203 e 260, “Zenonische Homologie”, p. 309); e, de modo indireto, a “Konstanz der Lebensführung”, i.e., a “constância na condução da vida”, p. 203). Outras vezes, Pohlenz chega a usar termos latinos para definir a *homología* em Zenão, ora se referindo a *convenientia* em Cícero (*De finibus*, III, 21), ora a comparando com *securitas* (“segurança”, “tranquilidade”; p. 309) ou com *aequabilitas in omni uita* (*Ep.* 120, 11) (cf. Vol. I, p. 67) senequeanas. Sem dúvida essa diversidade no léxico reflete aquela constatável no modo como a “noção relacional” que é a harmonia se apresenta nos escritos estóicos.

noções na história do estoicismo; c) a dificuldade de se determinar, com base nas referências ao estoicismo grego antigo, em que consiste exatamente a harmonia então apontada como *télos*; d) a despeito dessa dificuldade, o fato de que a harmonia era pensada por meio de diferentes termos em diferentes níveis e contextos.

Imagens da “harmonia” no estoicismo grego antigo

Como dissemos, no artigo de Long acima mencionado, em que frisa o caráter relacional do conceito de harmonia (isto é, o fato de que a harmonia existe apenas enquanto relação de algo com algum outro elemento), o estudioso infere da fórmula mais curta de Zenão a implicação de que o filósofo aludiria à harmonia ou concordância de todos os constituintes entre si.⁶⁷

Vimos ainda que o artigo em questão tivera como propósito investigar o papel que a metáfora musical presente no termo *symphonía* – e guardada no termo com que se freqüentemente o traduz em línguas modernas (“harmony”, para Long, autor do artigo; “harmonia” em português) – teria na concepção e interpretação do *télos* estóico. Ao investigar imagens musicais em textos estóicos, Long argumenta que a teoria musical grega, longe de ser mera ilustração da teoria estóica, oferece pistas importantes para a interpretação de conceitos fundamentais à filosofia do pórtico.

Long propõe, por exemplo, uma relação mais próxima entre *symphonía* (“harmonia”) e *lógos*, termo grego normalmente traduzido por “razão” no contexto da filologia estóica, mas que na teoria musical grega significava “relação entre notas” e “proporção”⁶⁸, sublinhando que a

⁶⁷ A. A. Long, *op. cit.*, p. 202-203.

⁶⁸ Cf. *Ar. 439b25 et sq.*, A. A. Long, *op. cit.*, p. 204-205.

idéia de harmonia musical deve ser levada em conta para se compreender a noção de *orthòs lógos* estóica⁶⁹.

A observação da teoria musical, sugere Long, possibilitaria compreender ainda a menção a *tetráchordon*, “tetracorde”, presente em texto de Aristão – este um dos primeiros discípulos de Zenão (Clem. Alex. *Strom.* 11. 20. 108. 1 (SVF 1. 370). “Tetracorde”, um termo técnico que designa a seqüência de notas em um intervalo de quarta, pode ser compreendido, segundo a interpretação de Long, como ilustrando o ponto de vista do estoicismo segundo o qual um homem possui ou todas as quatro virtudes (prudência, moderação, coragem e justiça), ou nenhuma delas.⁷⁰

Dentre os outros conceitos que no referido estudo Long investiga à luz da teoria musical destaca-se o de *tónos* ou “tensão”. Designando a “tensão das cordas” no âmbito da música, Crisipo⁷¹ define os estados virtuosos e corruptos da alma: para ele, o primeiro pode ser compreendido como uma *eutonía* (“com a tensão apropriada”), ao passo que o segundo é visto como uma *atonía* (“ausência de tensão”).

Como veremos mais adiante, a metáfora musical foi levada em conta por Cícero (*Fin.* IV, 75), que caracterizará os vícios como “dissonâncias”, e por Epicteto, III, 16, 5. Seu desenvolvimento com relação à definição de harmonia também se dará, segundo constata Armisen-Marchetti, nas obras de Sêneca.⁷²

⁶⁹ Nesse sentido, cf., sobretudo, a interpretação de textos dos antigos estóicos com *orthòs lógos* Long analisada por Long (cf. A. A. Long, *op. cit.*, p. 207).

⁷⁰ Cf. A. A. Long, *op. cit.*, p. 210-211.

⁷¹ Cf. SVF, III, 473 (= LS 65 T).

⁷² Cf. Armisen- Marchetti, p. 218-19 e nosso capítulo IV.

Ora, ao apontar a música como paradigma singular para a compreensão do estoicismo⁷³, Long nos acena para a possibilidade de que outras metáforas ou imagens existentes no contexto em que a harmonia estóica é designada possam igualmente nos ajudar na compreensão da mesma noção. Veremos, logo abaixo, alguns exemplos.

“O bom fluir da vida” (*eúrhoia bioû*), outra imagem para o *télos* estóico registrada em Estobeu, (*Eclogae* II, 77.20-21), é interpretada por Sandbach⁷⁴ da seguinte forma: o “bom fluir da vida” ocorreria apenas se a vida fluir de modo regular e sem perturbações, e é por esse motivo que Cícero destacaria a importância da “uniformidade”⁷⁵ (*aequabilitas*), considerada por Sandbach como um outro aspecto da máxima estóica *homologouménos zên*, a ser observado na atitude cotidiana. Veremos adiante, no capítulo sobre a dicotomia *res* e *uerba*, que esse aspecto estará presente também nas considerações senequeanas sobre a harmonia.

Mediante essa pequena amostra, fica evidente que a consideração do modo como a harmonia estóica se apresentará em Sêneca não prescinde de observar as metáforas e imagens por ele utilizadas em suas cartas. Nesse sentido, é inevitável concordar com a importância da consideração das metáforas na argumentação estóica senequeana, conforme tematizado por Armisen- Marchetti, em seu estudo voltado para a presença imagética daquelas na obra de nosso autor. Antes de passar ao estudo da *homología* em latim, outro importante aspecto da filosofia estóica a ser levado em conta é a sua teoria dos valores.

A teoria dos valores estóica

⁷³ “I now want to show why music is singularly apt for the understanding of the Stoic virtues”, Long, *op. cit.*, p. 216; “none the less, I hope to have given reason for thinking that the analogy was important to them, in whatever they worked it out, and that music was their principal craft on analogy”. Cf. A. A. Long, *op. cit.*, p. 221.

⁷⁴ Sandbach, p. 54.

⁷⁵ Cícero, *Off.*, I, 111.

A fim de melhor compreender o conceito de “harmonia” tal como apresentado em língua latina, convém apresentar a complexa divisão do valor moral (*axía*), correspondente à classificação que os estóicos fazem das coisas do mundo: de modo geral, pode-se dizer que existem três grandes categorias⁷⁶: os bens (*agathon; spoudaion/ bonum*), os males (*kakon; phaulon/ malum*), e os indiferentes (*adiaphora/indifferentia*). Mas já entre os primeiros estóicos havia a divisão dessa última categoria em níveis ainda mais específicos, como “preferíveis” (*proêgmenon*), “evitáveis” (*apoproêgmenon*), “elegíveis” (*lêpton*), “desprezíveis” (*alêpton*) “úteis” (*euchrêston*), “inúteis” (*dyschrêston*), “valiosos” (*axian echon*), e “sem valor” (*apaxian echon*).

As diferenças são sutis: a morte, por exemplo, encaixa-se na categoria dos indiferentes; mas, na classificação específica, recai na casta das coisas desprezíveis. A saúde, por outro lado, também é algo indiferente. Ainda assim, a saúde se enquadra entre as coisas “preferíveis”, visto que é “preferível ao seu oposto (a doença)”.

A teoria estóica dos valores é um tema indissociável de sua ética. Estobeu relata os fundamentos dessa teoria, conforme teriam sido apresentados pelo fundador da escola estóica⁷⁷:

“Zenão diz que aquelas coisas que participam no ser existem. E das coisas que existem, algumas são boas, algumas más, algumas indiferentes. Boas são as seguintes espécies de itens: sabedoria, moderação, justiça, coragem, e tudo o que é virtude ou participa da virtude. Más são as seguintes: loucura, intemperança, injustiça, covardia, e tudo o que é

⁷⁶ Seguimos o glossário de Sandbach, “The Stoics”, p. 183.

⁷⁷ Citamos o texto grego segundo a tradução de M. Schofield (M. Schofield, *op. cit.*, p. 266). Concordamos com a afirmação do estudioso, em comentário à tradução, de que nem sempre se pode confiar nas atribuições que autores antigos fazem a Zenão. Tais relatos indicariam, às vezes, apenas um princípio geral da escola sob a autoridade de seu fundador. Isso, no entanto, não invalida nossa argumentação, mas intensifica a certeza de que tais princípios teriam sido difundidos e aceitos por parte considerável da escola.

vício ou participa do vício. Indiferentes são as seguintes: vida e morte, reputação e má-reputação, prazer e sofrimento, riqueza e pobreza, saúde e doença, e semelhantes⁷⁸.”

A distribuição das coisas na categoria dos bens, males, ou indiferentes utiliza o critério de *axía*, termo que, na terminologia técnica estoica, adquire o sentido de “valor moral”. Cícero apresentara, no *De finibus*, uma alternativa latina ao vocábulo grego:

Nam cum aestimatio, quae axía dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit.

“Pois o valor moral (*aestimatio*), denominado *axía*, não é classificado entre os bens ou entre os males, e não importa quanto lhe for acrescentado, ele permanecerá em seu próprio gênero⁷⁹”. (Cícero, *De finibus*, III, 34; grifos nossos).

Esse valor⁸⁰, como afirmará Sêneca na carta 118⁸¹, é absoluto e não se relaciona com a quantidade, mas sim com a propriedade do objeto. É notável que a noção de valor se encontra em Sêneca também designada como *pretium* e seus correlatos (*taxare*; *pretiosus*; *pretium*

⁷⁸ Estobeu, *Eclogae* II, 57,18- 58, 4, segundo tradução de M. Schofield, *op.cit.* p. 266.

⁷⁹ *Nam cum aestimatio, quae axía dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit* (Cícero, *Fin.* III, 34; grifos nossos).

⁸⁰ Nessa carta Sêneca emprega o verbo *aestimatur*.

⁸¹ Esse dado também pode ser conferido na *Ep.* 74, sobretudo no parágrafo 27: *Quod rectum est nec magnitudine aestimatur nec numero nec tempore; non magis produci quam contrahi potest. Honestam uitam ex centum annorum numero in quantum uoles corripe et in unum diem coge: aequae honesta est.* (“Aquilo que é reto não é valorizado pelo seu tamanho, nem pela sua quantidade, nem pela sua duração: não pode ser estendido mais do que pode ser encurtado. Subtraia de uma vida honesta um total de cem anos, o quanto queira, e concentre-a num único dia: ela é igualmente honesta”).

ponere/imponere; in (aliquo; nullo) pretio habere), segundo aponta Armisen-Marchetti⁸². Para considerações mais extensas em relação à posição de Armisen-Marchetti acerca da polissemia da noção de “valor” em Sêneca, conferir nossa Apresentação, na página 5 do presente trabalho.

⁸² “Surtout, en concurrence avec *aestimatio* et sa famille, Sénèque introduit de nouvelles images empruntées à la vie commerciale et sociale, et d’abord le terme, aussi commun que concret, de *pretium*, qui rend la notion de “valeur” éthique: *pretium imponere, ponere*, ou *in magno (aliquo, nullo) pretium habere* correspondent, sur un mode plus concrete encore, à *aestimare*, et l’adjectif *pretiosus* qualifie la *sapientia*. Dans le même registre, on rencontre à trois reprises *taxare*, équivalent plus vivace de *aestimare*, qui signifie “taxer”, “estimer””. Cf. Armisen-Marchetti, p. 218.

1.2 -“Harmonia estóica” no latim de Cícero: a origem do termo *conuenientia*

Stoicorum autem non ignoras quam sit subtile uel spinosum potius, disserendi genus, idque cum Graecis tum magis nobis, quibus etiam uerba parienda sunt imponendaque noua rebus nouis nomina.
(Cícero, *De finibus*, III, 3) ⁸³

Para compreender com mais clareza como se dá a presença da noção estóica de “harmonia” em Sêneca, é fundamental observar como se registra sua introdução na literatura filosófica romana.

Verifica-se, no dicionário de Oxford (*OLD*), que em latim clássico a palavra *homología* não teve transmissão tão direta quanto, por exemplo, outros dois vocábulos formados pelo prefixo grego *homo*: *homonimus*, do grego *homónimos*, *i.e.* “que tem o mesmo nome”, “homônimo” e *homotonus*, de *homotónos*, “que tem a mesma tensão”. No *Thesaurus Linguae Latinae* (*ThLL*), observa-se que tampouco em épocas tardias se registra um uso do termo *homología* como vocábulo latino⁸⁴. O termo em latim correspondente a *homología* seria, segundo o *OLD*, *conuenientia*, palavra que, conforme o *ThLL*, Cícero teria cunhado (*uox a Cic. ficta*), derivando-a do verbo *conuenire*, que tem entre seus sentidos “convergir”, “concordar”, “consentir”, “entrar em acordo”, “seguir uma convenção” (*ThLL*).

É segundo um texto do próprio Cícero que *conuenientia* corresponderia à noção estóica em grego freqüentemente designada, como vimos, por *homología*:

⁸³ “Mas você não ignora o quão sutil, ou melhor espinhoso, é o modo como os estóicos discutem; e se isso se dava dentre os gregos, ocorre mais ainda agora entre nós, a quem é necessário ainda parir e impor novos nomes para novas idéias”.

⁸⁴ Segundo o *Thesaurus Linguae Latinae* (*ThLL*), os termos mais próximos ao termo *homología* em latim ocorrem mais tarde, como, por exemplo, o substantivo latino *homologus* (do grego *homólogos*) (*Cod. Theod.* 11, 24, 6), ou o verbo <h>*omologo*, equivalente a *confiteor*, “confessar” (*Gloss.* II, p. XIII).

*Quod cum positum sit **homologían** Stoici, nos appellemus **conuenientiam**, si placet, cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint: honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum ui sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum.*
(*De finibus*, III, 21; grifo nosso)

“Tendo em vista que os estóicos chamam isso de *homología*, nós o chamaremos pelo nome de *conuenientia*, se isso agradar, visto que nisso reside o bem a que tudo deve se voltar: os feitos honestos e a própria honestidade, que é considerada como relativa aos bens. Embora surja depois, apenas ela deve ser buscada por sua própria força e dignidade, ao passo que, dentre os bens que existem primitivamente na natureza, nenhum deles deve ser buscado por si mesmo.”

É interessante notar as circunstâncias do passo acima transcrito. Ele ocorre no terceiro e último livro do diálogo filosófico *De finibus*. O tom da conversa é claramente estóico: após, nos livros antecedentes, criticar-se a teoria epicurista acerca do soberano bem (*summum bonum*), passa-se, no terceiro livro, a tratar do mesmo tema segundo o estoicismo. Para isso, o autor apresenta uma conversa imaginária entre ele mesmo e Catão o Jovem, a qual teria como cenário uma vila em Túsculo, e como tempo dramático o ano 52 a. C.

Da referida passagem, que consiste em fala do personagem Catão o Jovem, apresentado como fiel adepto do estoicismo, resulta evidente, primeiro, que o vocábulo grego *homología* é ali tratado como termo técnico, próprio dos estóicos, traduzido nessa obra ciceroniana como

conuenientia em latim (conforme também indica o *OLD*).⁸⁵ Além disso, pela explicação apresentada pela personagem, fica também claro que, com a denominação latina proposta, tem-se em mente o papel central, convergente, que tal noção ocupava na moral estóica a que os contemporâneos⁸⁶ de Cícero teriam acesso: *in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint*.

Corroborar a probabilidade de *conuenientia* se tratar de um neologismo o fato de que, no prefácio, em passagem que antecede a mesma fala de Catão, Cícero critica os próprios estóicos por sua argumentação especiosa, que inclui uma especial preferência por palavras novas. Mesmo após admitir (conforme no excerto que serve de epígrafe deste subitem) a necessidade de que a filosofia tenha um vocabulário especial, e de que em latim essa carência de palavras novas seria mais premente⁸⁷, sobretudo o autor retruca:

Quamquam ex omnibus philosophis Stoici prima nouaerunt, Zenoque, eorum princeps, non tam rerum inuentor fuit quam uerborum nouorum.

“Apesar de que, dentre todos os demais filósofos, os estóicos sejam os que têm mais inovado, Zenão, seu líder, não foi tão inventivo no que concerne a idéias do que no que concerne a neologismos.” (Cícero, *De finibus*, III, 5)

⁸⁵ Sobre a contribuição das traduções de Cícero para o vocabulário filosófico latino, cf. J. G. F. Powell, “Cicero’s translations from the Greek”, in *idem Cicero the philosopher*, p. 273-300.

⁸⁶ Sobre a introdução e história das filosofias helenísticas em Roma e as relações entre os filósofos estrangeiros e seus patronos romanos, cf. a introdução de Powell, *Cicero the Philosopher*.

⁸⁷ Para referências quanto a uma suposta pobreza (*egestas linguae* ou *patrii sermonis*) do latim para expressar idéias novas no contexto romano, transmitidas da filosofia grega, cf. Lucrécio, *De rerum natura* I, 140; I, 832; III, 260; Cícero, *De natura deorum* I, 8; *Tusc.* II, 35; *Pro Caec.* 51; e ainda Sêneca *Ira* I, 4, 1-2; *Ben.* II, 34, 4; *Ep.* 58, 1 e 7. Armisen Marchetti (p. 241, n. 4) bem pondera outras passagens em que Cícero proclama a superioridade do latim em relação ao grego, cf. o próprio *De finibus*, III, 5; e III, 51, bem como *Tusc.* II, 35; III, 10; III 16 e III 22; *De natura deorum* I. 8. A estudiosa, apontando bibliografia complementar, argumenta, porém, que tal defesa seria “une position de principe plus qu’une conviction réelle”. Sobre a criação de novas palavras para expressão de idéias novas em latim (no âmbito da poesia), remetemos ainda a Horácio, *Ars Poetica* 60-75, em que ressoam ecos das referidas passagens de Lucrécio e Cícero.

Nesse contexto, faz, pois, todo sentido, usar de sua exposição sobre o estoicismo desenvolvida pelo personagem como plena neologismos, dentre os quais um deles seria a *conuenientia*.

Breve leitura do terceiro livro do *De finibus*

Quando o personagem Catão o Jovem, no terceiro livro do diálogo ciceroniano *De finibus*, usa a expressão *secundum naturam*, ele em geral se refere a uma certa “conformidade” ou “harmonia” com a natureza enquanto parâmetro para as escolhas humanas entre ações ou coisas “de mais valor”⁸⁸ (*aestimabile*; *De finibus*, III, 20). Esse emprego de *secundum naturam* pode se verificar durante todo o terceiro livro.⁸⁹

Do mesmo modo, *contra naturam* (cf. *De finibus* III, 18) é expressão usada para indicar o critério para demarcar o que deve ser rejeitado pelo homem, designando o que é “de menor valor” (*inaestimabile*, cf. 20). O exercício de escolha daquilo que é *secundum naturam* (repelindo o que é contrário) leva a níveis superiores, em que, primeiro, o homem descobre o método para tanto, e, a seguir, o estado psíquico em que se dá a percepção do bem supremo, que vai consistir na harmonia da alma (com a natureza), a qual será expressa, no entanto, no mesmo livro desse diálogo ciceroniano, de modo diferente. Nas palavras do personagem Catão:

⁸⁸ Sobre “valor” como *aestimatio*, tradução proposta para *axía*, (*De finibus* III, 20), cf. nossa seção 1 a 3.

⁸⁹ O termo *secundum naturam* como critério para o exercício da escolha aparece nas seguintes passagens de *De finibus*: III, 12; relacionada à ação correta (*honesto actio*), enquanto critério para essa, que não consiste em um bem (III, 22); critério para o desenvolvimento da *prudencia*, por meio de exercício prático da virtude (*De finibus*, III, 31; *De finibus* III, 32); como pertinente à etapa prévia ao conhecimento do que é o bem (*De finibus*, III, 33); como necessário para o conhecimento do *officium* ou ação correta (*De finibus*, III, 58); como não equivalente a um bem (*De finibus*, III, 59); como parâmetro para a decisão de se suicidar ou não (*De finibus*, III, 60 e 62).

*Qua inuenta selectione et item reiectione sequitur, deinceps, cum officio sellectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum **constans consentaneaue naturae**, in quae primum inesse incipit et intellegendi quid sit, quod uere bonum possit dici⁹⁰. (De finibus, III, 20).*

“Uma vez descoberta a referida seleção e também a rejeição, prossegue-se com a seleção condicionada à ação apropriada (*officium*⁹¹). Quando essa se torna contínua, então se passa finalmente àquilo que está constantemente em harmonia com a natureza (*constans consentaneaue naturae*), estágio em que se pode, pela primeira vez, começar a compreender e perceber o que de fato pode ser chamado de um bem.”⁹²

Como vemos, a expressão *constans consentaneaue naturae* designa algo superior ao método de escolha *secundum naturam*, e mesmo à ação racional segundo o *officium* (a qual pressupõe tal escolha). No parágrafo seguinte, as expressões *secundum naturam*, *concordia* e, pela primeira vez, *conuenientia* são empregados para designar esses níveis distintos, numa seqüência ascendente. Os dois primeiros níveis se mencionam da seguinte forma:

*Prima est enim conciliatione hominis ad ea, quae sunt **secundum naturam**. Simul autem cepit intelligentiam, aut notionem potius (quam appellant ennoían illi) uiditque rerum agendarum ordinem et, ut dicam, **concordiam**, multo eam pluris aestimauit quam omnia illa quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo*

⁹⁰ O texto latino segue a edição de M. R. Wright, (in Cicero, *On Stoic good and evil. De finibus 3 and Paradoxa Stoicorum!*),

⁹¹ Tradução que o personagem Catão ali apresenta para *kathêkon*.

⁹² Apresentamos, a seguir, a tradução de M. R. Wright: “When such a method of choice and rejection has been discovered, there follows choice conditioned by appropriate action; this then becomes habitual, and finally unwavering and in hamony with nature. Then, for the first time, what can truly be called good begins to be apparent, and its character to be understood.” (in Cicero, *On Stoic good and evil. De finibus 3 and Paradoxa Stoicorum*, p. 37).

collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum. (De finibus, III, 21)

“A primeira atração do homem se dá em direção àquelas coisas que existem **de acordo com a natureza**. Mas, logo depois que ele desenvolveu a inteligência, ou a capacidade de entender (que os estóicos chamam de *ennoia*), e percebeu uma ordem nas ações a serem realizadas, e, digamos, uma **concordia** entre elas, ele acabou por estimar tal concordia muito mais do que todas aquelas coisas que antes, num primeiro momento, estimara, e ele percebeu isso por meio da cognição e da razão, de tal forma que decidiu que nisso está situado o célebre bem supremo ao homem, bem que deve ser por si louvado e desejado.”

O próximo e último nível é que consiste no bem supremo, a ser compreendido como um estado de *conuenientia* (termo latino a ser neste momento proposto pelo personagem para designar a *homología* estóica). Repetimos aqui a passagem latina a fim de observá-la, dessa vez, em seu contexto:

*Quod cum positum sit **homologían** Stoici, nos appellemus **conuenientiam**, si placet, cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint: honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum ui sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. (De finibus III, 21; grifo nosso)*

É esclarecedora a explicação que White apresenta para a passagem, associando-a ao método de seleção de ações apropriadas (*officia*) de acordo com o critério de conveniência ou não à natureza:

“The long period consituing C. 21 is intended to explaind this idea (note *enim*). The first *conciliatio* (*oikeosis*) of a man, it says, is to thinks that are in accord to nature; but as soon as the man has understanding (*intelligentia*) or, better, cognizance (*notio*) and sees the order and, so to speak, the harmony of conduct (*rerum agendarum ordinem et ut dicam concordiam*), he values this order and harmony far more than all the other things that previously attracted him. Moreover, it is said, he realizes through the use of intelligence and reason (*cognitio* and *ratio*) that in this order or harmony lies that highest good that is to be praised and sought for its own sake.” (as citações em latim são de N. P. White, e os grifos, nossos)⁹³

Durante o terceiro livro do *De finibus*, a expressão *secundum naturam* diz respeito ao critério ora para os primeiros instintos, ora para a ação honesta (*De finibus*, III, 22), que é classificada como preferível, sem ser desejável em si, pois que não é um bem. A ênfase na existência de um bem único permeia todo o livro. Isso porque nele o personagem que expõe a doutrina estóica pretende responder à pergunta, lançada pelo personagem Cícero, que duvidaria acerca de uma efetiva diferença conceitual (além da meramente vocabular) entre a teoria ética dos estóicos e a dos peripatéticos, os quais apontam, como se sabe, três categorias de bens. Num sumário da exposição sobre os princípios estóicos, lemos:

⁹³ N. P. White, *op. cit.*, p. 155.

*Cum igitur hoc sit extremum, **congruenter** naturae **conuenienter** uiuere, necessario sequitur omnes sapienter semper feliciter, absolute, fortunate uiuere, nulla re impediri, nulla re prohiberi, nihil egere. (De finibus, III, 32)*

“Uma vez que este é o fim (*extremum*), a saber: viver de modo congruente e harmônico com a natureza, segue-se necessariamente que todos os que vivem de modo sábio vivem de modo feliz, absoluto, afortunado, não são impedidos por coisa alguma, coisa alguma lhes é proibida, de nada carecem.”⁹⁴

Vemos aqui a forma adverbial *conuenienter* (correspondente ao termo *conuenientia* anteriormente proposto para designar o estado supremo de harmonia da alma), designada uma como harmonia psíquica⁹⁵ com a natureza (*naturae conuenienter*), o personagem ciceroniano acrescenta o termo *congruenter*, de modo a sugerir (como ocorre com diversos termos neste diálogo)⁹⁶ uma relação de sinonímia, de equivalência, com o anterior.

Tal estado de harmonia, ensina Catão, pressupõe uma sabedoria que supera, pois, o impulso natural (*hormé*) do homem (ainda que esse o oriente em direção às coisas *secundum naturam*) (*De finibus*, III, 23). Nesse contexto, aparece uma comparação da atuação da nossa vida com a de um ator no palco: ambas, se corretas, serão chamadas como pertinentes a um *genus conueniens consentaneumque* (*De finibus*, III, 24).⁹⁷ Aqui não nos ficou claro se o *conueniens*, associado a *consentaneus*, diz respeito também às ações e escolhas pertinentes a etapas anteriores

⁹⁴ Cf. tradução de Wright: “Since then this is the ultimate aim, namely to live in conformity and in harmony with nature, it necessarily follows that all wise men are all their lives in a state of happiness, perfection and good fortune, without restriction, hindrance or need.”

⁹⁵ Cf. Wright, *ad loc*, n. 103.

⁹⁶ Sobre sinônimos para a tradução de *télos*, cf. o mesmo parágrafo (III, 32); sinônimos latinos para *proegmena* são propostos no parágrafo 52, que conclui da seguinte maneira: *si enim intellecta re in uerborum usu facile esse debemus*, “se a idéia é compreendida, teremos com certeza facilidade com o uso das palavras”.

⁹⁷ Que Wright traduz por “such a life we call harmonious and consistent”.

à perfeição (guiadas pelo critério *secundum naturam*), ou exclusivamente à harmonia enquanto fim maior.

A próxima passagem que faz claramente menção ao bem supremo enquanto harmonia se dá após a refutação de definições do “bem” apresentadas por outras escolas filosóficas:

Circumscriptis igitur iis sentiis, quae posui, et iis si quae similes earum sunt, reliquitur ut summum bonum sit uiuere scientiam adhibentem earum rerum, quae naturae eueniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem – id est conuenienter congruenterque naturae uiuere. (De finibus, III, 32)⁹⁸

“Colocadas à parte as teorias que mencionei, e também as semelhantes àquelas, resta o fato de que o sumo bem seja viver **tendo em conta o conhecimento daquelas coisas que ocorrem à natureza**, escolhendo o que é de acordo com a natureza, e rejeitando o que é contra a natureza – isto é: viver de modo harmonioso e congruente com a natureza.”

Mais uma vez, a relação com a *natura* se apresenta qualificando o que deve ser escolhido pelo homem que aspire avançar em direção ao supremo bem, ao estado de viver *conuenienter*, ou, como vemos novamente, *congruenter* com a natureza. Também aqui, a natureza é parâmetro para o domínio da teoria e da prática (*scientia* e *prudentia*) da virtude⁹⁹.

⁹⁸ A tradução de Wright é: “And so, if we eliminate the theories I have described, and those like them, we are left with the conclusion that the supreme good consists in aplying to the conduct of life a knowledge of the way nature operates, choosing what is according to nature and rejecting what is contrary – in sum in living in harmony and conformity with nature” (grifos nossos).

⁹⁹ Cf. Wright, nota *ad loc*, p. 143.

O estado de harmonia como bem supremo volta a ser mencionado, mais uma vez designado como *conuenientia*, em passagem em que o personagem trata da noção de *oportunitas* (*eukairian*, “suitability”, “oportunidade”, cf. Wright, *ad loc.*, p. 156):

Et quem ad modum “oportunitas” (sic enim appellemus eukaírian) non fit maior productione temporaria (habent enim suum modum quae opportuna dicuntur), sic recta effectio (kathortòs in enim ita appello, quoniam recte factum kathortoma), ita conuenientia, denique ipsum bonum, quod in eo positum est ut naturae consentiat, crescendi accensionem nullam habet. (De finibus, III, 45)

“E é dessa mesma maneira que o ‘senso de oportunidade’ (pois assim denominemos *eukaírian*) não tem a duração temporal como causa de seu aumento (pois as coisas que são consideradas ‘apropriadas para o momento’ têm seu próprio limite), e o mesmo ocorre com um feito correto (pois dessa maneira denomino o que é *kathortòs*, uma vez que uma ‘ação correta’ é um *kathortoma*), da mesma forma acontece com a **harmonia**, ou seja, o próprio bem, que se fundamenta no fato de estar **de acordo com a natureza**, não qualquer aumento por acréscimo.”

Para ilustrar o fato de que a harmonia da alma com a natureza (i. e. o supremo bem) não é passível de acréscimo, Cícero brinca com a imagem do sapato (do tipo coturno) empregando o verbo *conuenire* aqui num sentido mais concreto e usual:

Vt enim oportunitas illa, sic haec, de quibus dixi, non fiunt temporis productione maiora, ob eamque causam Stoicis non uidetur optabilior nec magis expetenda beata vita, si sit

*longa, quam si brevis, utunturque simili: ut, si cothurni laus illa esset, ad pedem apte **conuenire**, neque multi cothurni paucis anteponerentur nec maiores minoribus, sic, quorum omne bonum **conuenientia** atque oportunitate finitur, nec plura paucioribus nec longinquiora breuioribus anteponent. (De finibus, III, 46)*

“Assim como o senso de oportunidade, também estas coisas, das quais falei, não se tornam maiores pela extensão do tempo. Por esse motivo, uma vida feliz não é considerada pelos estóicos mais desejável nem mais apetecível se for longa do que se for curta, e para isso empregam uma analogia: se um coturno é aprovado por se **ajustar** (**conuenire**) perfeitamente aos pés, e se nesse aspecto uma grande quantidade de coturnos não é mais estimada do que uma pequena, nem os maiores mais do que menores, da mesma forma cada bem dos estóicos é estabelecido por sua **capacidade de se ajustar** (**conuenientia**) e senso de oportunidade (*opportunitas*): muitos não serão mais estimados do que pouco, nem os mais duráveis do que os breves.”

Mais adiante, o termo *conueniens* designará a sabedoria (*sapientia*) como sendo uma harmonia quanto à conduta (*Quia sapientia est **conueniens actio**, est in illo pertinenti genero (...), De finibus, III, 55*)¹⁰⁰. Já no contexto em que trata do suicídio, a ação de deixar a vida é recomendável desde que isso seja *conuenienter naturae* (*De finibus, III, 61*).¹⁰¹

¹⁰⁰ Wright traduz por: “In being harmony of conduct wisdom is related to the ends”. A passagem como um todo classificará a sabedoria como pertencente à categoria dos preferíveis (*aestimabilia*) tanto como fim (*genus pertinens*), quanto como meio (*genus efficiens*).

¹⁰¹ Essa passagem é por Wright traduzida como “in accordance with nature”.

O fato de um sábio pretender exercer cargos políticos “está de acordo com a sua natureza” (*consentaneum est huic naturae, De finibus*, III, 68)¹⁰². O sentido em que o termo *consentaneus* aqui é empregado se aproxima da expressão usada como um critério para classificação das escolhas, *secundum naturam*. Finalmente, o estudo das ciências naturais (*Physicae*) é elogiado, na medida em que pode contribuir para se compreender o que seria “viver em harmonia com a natureza” (*conuenienter naturae uiuere, De finibus*, III, 73).

Os passos acima arrolados consistem em todas as menções a harmonia que encontramos em *De finibus* III, no sentido da noção estóica que corresponde à harmonia da alma enquanto bem supremo. Damos-nos conta de que empregamos, muitas vezes, o termo “harmonia” para designar noções que se referem a este mesmo tema, mas normalmente expressas por termos diferentes pelo autor latino¹⁰³. Os termos que a denominam nesse sentido são, como vimos: *conuenientia* (*De finibus*, III, 21; III, 45; e III, 46), *conuenienter* (*De finibus*, III, 32; III, 32; e III, 73), *conueniens* (*De finibus*, III, 55, notar, no entanto, a imagem em III, 24, abaixo retomada); *congruenter* (*De finibus*, III, 32; e III, 32).

Em todas as passagens do mesmo livro em que as expressões *secundum naturam* e *concordia* são referidas, constatamos que estas, na exposição do personagem Catão, dizem respeito a um tipo de harmonia a ser levado em conta em etapas anteriores e necessárias ao alcance do bem maior.

Já o verbo *consentire* e derivados designam ora a harmonia como fim, como bem absoluto (*constans consentaneaue naturae De finibus*, III, VI, 20, *ipsum bonum, quod in eo positum est ut naturae consentiat De finibus*, III, 45), ora como um critério para a ação, uma conformidade

¹⁰² “It is consistent with this natural instinct” é a tradução de Wright.

¹⁰³ Sobre a presença predominante do tema da harmonia em *De finibus* III (em contraste com o livro V, cf. White, *op. cit.*, p. 159), é significativo como White comenta seu prévio apanhado (p. 156-157) das fases que levariam o ser humano à *homología*: “The theme of harmony is harped throughout the book, and we do not lose the sight of the idea that the universe forms an orderly system, and that orderliness is something to which we are attracted” (White, *op. cit.*, p. 158).

equivalente à expressa como *secundum naturam* (**consentaneum** est huic naturae, *De finibus*, III, 68), ora, possivelmente, denota os dois sentidos, como na comparação da vida com a apresentação de um ator (*genus conueniens consentaneumque*, *De finibus*, VII, 24).

Nossa breve enumeração de passagens não tem, evidentemente, a pretensão de aprofundar o sentido em que Cícero compreendia a *homología* estóica, mas sim observar as diversas expressões com que, possivelmente a primeira vez em língua latina, uma certa “conformidade”, “acordo” ou “harmonia” são sistematicamente designados como pertinentes ao estoicismo, e o lugar que os termos relativos ocupam no sistema estóico. Tal observação vai se mostrar de grande valia para a compreensão do modo como Sêneca, nas cartas selecionadas, trata da noção de harmonia, quer como bem supremo, quer como parte de etapas que levariam a tal bem.

Antes de passar ao modo como a noção de *homología* estóica aparece em outras obras de Cícero, uma questão importante é, mais uma vez, como verter para línguas modernas o termo *conuenientia* e os termos referentes à “harmonia”. Para *conuenientia* OLD apresenta as algumas opções que, como se pode notar, cobrem diversos dos significados previstos no *Liddel & Scott* para o termo grego *homología*. No sentido 1: “agreement between things, harmony, consistency; ([mus.] harmony)¹⁰⁴, concord”. O segundo sentido trata de “agreement between persons, arrangement, conventions”.

Já J. Martha, editor de *De finibus* da Les Belles Lettres, verte *homología* por “accord”:

“Puisque là est le souverain bien (dans ce que les Stoïciens appellent **homología**, terme que nous pourrions rendre, si l’on veut, par **accord**), puisque là réside le bien auquel tout doit être rapporté.” (grifos nossos)

¹⁰⁴ Os passos aventados no OLD para o emprego de *conuenientia* como “harmonia musical” são Cic. *De Diuinatione* 2, 34.

Contudo, no texto francês correspondente ao que antecede de imediato a passagem citada, no início mesmo parágrafo 21, aparece o termo “harmonie”, traduzindo outras expressões, como *secundum naturam* e *concordia*. Vale lembrar que, para designar noções de *homología/homologoumenos* zên em latim, mesmo as obras filosóficas ciceronianas não empregam tanto o vocábulo proposto pelo personagem de *De finibus*¹⁰⁵, mas sim palavras tiradas de um uso lingüístico mais comum, como *concordia* e *secundum naturam*. Armisen Marchetti, ao tratar da noção *homologoumenos* em Cícero, comenta:

“Ao lado desse neologismo especializado [i.e. *conuenientia*], Cícero também empresta da linguagem comum, *consentire (naturae)*¹⁰⁶, bem como *congruere (naturae)* e *congruenter*¹⁰⁷. *Concordia*, *concordare* e seu contrário *discordare* se aplicam mais ao estado da alma virtuosa isenta de perturbações, ou, ao contrário, com *discordare*¹⁰⁸, da alma plena da confusão passional que compromete sua coerência.”¹⁰⁹

Na passagem acima vemos que, para a estudiosa, em Cícero, as diferentes denominações (*conuenientia*, *consentire (naturae)*, *congruere (naturae)*, *congruenter*, *concordia*, *concordare*, *discordare*) corresponderiam a diversas nuances abarcadas pela noção de *homología* estóica, tal

¹⁰⁵ O termo *conuenientia* aparecerá ainda nas seguintes passagens das obras filosóficas de Cícero: *De diuinatione* II 34; II, 124 e III, 46; *Laelius de amicitia liber.* 100; *De finibus*, III, 45; *De natura deorum* N. II, 54 e III, 48; *De Officiis* I, 14 e I, 100. Cf. verbete *conuenientia* in H. Merguet, *Lexicon zu den Philosophischen Schriften Ciceros*, 1 vol.

¹⁰⁶ Armisen Marchetti (p. 243) elenca: *consentire*: *Fin.* II, 34; *consentaneus*: *Fin.* III, 20; *Off.* I, 96.

¹⁰⁷ *Congruere*: *Tusc.* V, 82; *Fin.* V, 66; *congruenter*: *Fin.* IV, 26, cf. Armisen Marchetti (p. 243).

¹⁰⁸ *Concordia*, *concors*, etc.: *Fin.* I, 47; *Tusc.* IV, 30; *discordare*: *Fin.* I, 44; I, 68. cf. Armisen Marchetti (p. 243)

¹⁰⁹ “À côté de ce néologisme spécialisé [i.e. *conuenientia*], Cicéron emprunte aussi au fonds commun de la langue *consentire (naturae)*, ainsi que *congruere (naturae)* et *congruenter*. *Concordia*, *concordare* et son contraire *discordare* s’appliquent plutôt à l’état de l’âme vertueuse et exempte de perturbations, ou au contraire, pour *discordare*, pleine du trouble passionnel qui compromet sa cohérence”. Armisen Marchetti (p. 219)

como compreendida pelo autor latino. Entrar no mérito da sugerida correspondência entre uma diferenciação vocabular e uma respectiva faceta da *homología* nas obras filosóficas de Cícero seria assunto para um trabalho exclusivamente dedicado ao autor¹¹⁰ – o que não nos impede de levar essa questão ao âmbito das cartas senequanas por nós trabalhadas.

Por ora, nossas considerações acerca da presença da noção de *homología* e afins nos textos ciceronianos visam, como dissemos, mapear brevemente, de um lado, o modo como aquela se mostra em língua latina anteriormente a Sêneca. Novamente surge a questão, agora concernente ao tratamento do texto latino, acerca do modo como tradutores para línguas modernas e estudiosos em geral lidam com a variedade de expressões latinas de que tentam dar conta.

Apenas para ilustrar a complexidade do tema, observemos como se tem interpretado o termo *concordia* enquanto referente à harmonia estoica.

Ao comparar o terceiro e o quinto livro do diálogo *De finibus*, perguntando-se em que, afinal, consistiria a *concordia rerum agendum* (*De finibus*, III, 21), White afirma: “The Stoics claimed to see order and harmony (*symphonía*) variously exhibited in human action” (White, *op. cit.*, p. 156).

Com base nisso, os referentes da citada expressão poderiam ser, segundo o estudioso, desde a harmonia entre as virtudes em um homem (D. L. VII 125-26 = SVF III, 295), até harmonia entre bons homens (Estobeu, *Eclogae* II 93, 19-94, 6 = SVF III 625), a cidade como sistema (*sistema*) de cidadãos comparável ao cosmo (Estobeu, *Eclogae* I, 184, 8-11 = SVF II,

¹¹⁰ Sobre a maneira particular como Cícero representa o estoicismo em seus escritos, cf. Lévy, *Cicero academicus: recherches sur les 'Academiques' et sur la philosophie cicéronienne*. Roma, École Française de Rome, 1992; M. Valente, *A ética estoica em Cícero*, Caxias do Sul, Educs, 1984. Agradecemos a S. Calheiros a indicação bibliográfica.

527) , a harmonia de um método artístico, técnico ordenado (Estobeu Eclogae II, 67, 5-12). White conclui, ainda quanto à interpretação do parágrafo ciceroniano em questão :

“All these, and combination there of, are in some degree possible candidates to be the order or conduct to be mentioned here, though no one is irresistible compelling, since none of them is thrust upon us by the context” (White, *op. cit.*, p. 156)

Uma outra possibilidade de leitura da passagem é ainda aventada por White. Tratar-se-ia de uma ordem das ações do próprio ser humano, enquanto escolhe o que é de acordo com a natureza:

“The order exhibited in this conduct would simply be the striking fact already noted, that one is so constituted by nature as to seek by impulse that will preserve one’s natural state. (...) It would, then, be this order that impresses itself on the developing person’s mind, leading to the understanding that in order of this sort lies the good, and preparing the way for later comprehension of the order of the nature as a whole, the only thing that is strictly perfect.” (White, *op. cit.*, p. 156-157)

Dessa forma, permanece uma questão inconclusiva se a *concordia rerum agendum*, parâmetro apontado para a apreensão da harmonia perfeita – faz referência a uma harmonia entre as coisas (quaisquer que sejam elas) existentes fora do homem, ou se a expressão se refere à harmonia das próprias ações humanas. Contribui para tal aporia o fato de que a exposição do personagem Catão é bastante conceitual e resumida, não tão explicitada com exemplos quanto os que, como veremos, as passagens senequeanas oferecem ao seu leitor.

1. 3 –A harmonia estóica no latim de Sêneca

Si placuerint, bonos consules, si displacuerint, scies me in hoc secutum Ciceronis exemplum... (Sêneca, Ep. 107, 10)¹¹¹

Para investigar o modo como Sêneca nas cartas teria designado a harmonia estóica, cabe, inicialmente, perguntar se e como Sêneca leva em conta o *modus faciendi* ciceroniano no que diz respeito aos termos e imagens brevemente expostos em nossa seção anterior. Relacionado à *homología*, o verbo *conuenire* aparece no diálogo *De uita beata* (III, 3)¹¹², e, como nossa tradução das cartas evidenciou, na Ep. 89, 15. Mas, conforme já dissemos, é na epístola a Lucílio de número 74 que temos o único registro de *conuenientia* na obra senequeana¹¹³:

Virtus enim conuenientia constat; omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt. Haec concordia perit, si animus, quem excelsum esse oportet, luctu aut desiderio summititur. (Ep. 74.30-31, grifos nossos)

¹¹¹ “Se agradarem, tome-os como algo bom; se desagradarem, saiba que, nisso, apenas estou seguindo o exemplo de Cícero.” (Sêneca aqui comenta acerca de sua tradução para o latim de um excerto do *Hino à Zeus*, escrito em grego por Cleantes).

¹¹² *Beata est uita conueniens naturae suae*, “feliz é a vida que se harmoniza com a sua própria natureza”. (*De uita beata* III, 3). Cf. Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 219.

¹¹³ Ver verbete nas concordâncias da obra de Sêneca (Busa; Zampoli, *Concordantiae senecanae*, vol. I; L. Delatte et alii, *Lucius Annaeus Seneca Opera Philosophica Index uerborum*, vol. I). Cf. ainda Armisen-Marchetti, p. 219.

“Pois a virtude consiste na harmonia; todas as suas ações com ela concordam e a ela correspondem. Essa concordância é destruída caso a alma, que deve ser sublime, seja subjugada pelo luto e pela saudade”.¹¹⁴

Porém, chamou-nos a atenção o fato de que, precisamente no mesmo parágrafo em que relaciona *uirtus* a *conuenientia*, Sêneca amplifica sua exposição utilizando outros termos. Destacamos no mínimo os seguintes vocábulos, com significados similares: *conuenientia*, *congruunt*, *concordant* e *concordia*. É notável que todos são compostos pelo prefixo *con-*, que pode expressar: (1) justaposição ou simultaneidade, (2) ação conjunta, (3) ligação ou conexão (*OLD*). Não parece ser por acaso que todas essas palavras apresentam a significação comum de “acordo mútuo”, “agir sem oposição”, “combinar harmoniosamente”, “adaptação” e “correspondência”, mas sim que tais vocábulos funcionam, nesta passagem, se não como sinônimos, como próximos de *conuenientia*.

Tal *uariatio* confere ao texto certos efeitos estilísticos, que vão não apenas enfatizar a importância da noção referida, como também apontar para o modo como ele trata o tema ainda em outras cartas. Conforme vimos na seção anterior (quanto a *De finibus*), bem como nos lembra Armisen-Marchetti¹¹⁵ (quanto à obra ciceroniana mais geral), dentre os termos acima destacados, além de *conuenientia*, também *congruunt*, *concordant* e *concordia* fazem parte do vocabulário mais comum em latim com que Cícero costuma designar a *homología/homologouménos* e similares, i. e. a “harmonia” como *télos* estóico.

Esses vocábulos que observamos na carta 74 são contemplados por Armisen Marchetti, em capítulo precisamente dedicado ao modo como Sêneca lida com os termos originalmente

¹¹⁴ Nessa passagem, nossa tradução visou a destacar a *uarietas* dos termos nessa passagem, razão pela qual, excepcionalmente neste trabalho, aqui nem todos eles foram vertidos por “harmonia” ou similares.

¹¹⁵ Armisen-Marchetti, p. 219-20.

estóicos traduzidos por Cícero. Nesse sentido, a estudiosa aponta ainda, como comum aos dois autores, os termos *consentire*, *consonare* e *concordia* (e, da mesma família semântica deste, *discordia*, *discors*). Vejamos mais detalhadamente como a a estudiosa destaca o emprego, por parte de Sêneca de termos relacionados à noção *homología/ homolougouménos*. Como comuns a Sêneca e Cícero, ela cita, apresentando passagens respectivas:

- *conuenientia* (*Ep.* 74, 30); *conuenire* (*De Vita Beata* 3, 3): como mencionamos, estes termos aparecem muito raramente em Sêneca;

- *consentire* (*Ep.* 66, 41; 89, 14): a estudiosa apresenta este termo como menos usual em Sêneca do que o seguinte;- *concordia* (*concors*, *concordare*, *discordia*, *discordare*): este seria, conforme Armisen-Marchetti, o campo semântico latino privilegiado por Sêneca em sua tradução da noção que estudamos: *concordia* (“le terme privilégié”)¹¹⁶: *Vit.* 3, 4; 8, 6; 9, 4; *Ep.* 74, 30; *concordare*: *Ep.* 20, 2; 74, 40; 75, 4; *concors*: *Vit.* 8, 5; *Ep.* 83, 18; 89, 15; *discordia*: *Vit.* 8, 2; *Ben.* III, 28, 6; *discordare*: *Ep.* 34, 4¹¹⁷.

Como mencionamos, segundo o a estudiosa, ao optar pelo uso de *concordia* e afins, Sêneca “obedeceria seu gosto pela imagem”. Tal gosto seria manifesto nessa escolha precisamente pelo uso de uma metáfora, a da “concórdia política e social” para expressar a *homología* na alma humana¹¹⁸. Uma tal tendência de optar por uma argumentação imagética explicaria também, segundo Armisen Marchetti, o que ela designa como uma inovação senequeana no tratamento da *homología*, a saber, o uso do verbo *consonare* com referência à alma. A estudiosa discute as seguintes passagens:

¹¹⁶ Cf. Armisen Marchetti, p. 219.

¹¹⁷ Cf. idem, ibidem.

¹¹⁸ “Sénèque obéit à son goût pour l’image, esquissant un moment, derrière *concordia*, la métaphore de la “concorde” politique et sociale: l’âme vertueuse est *pax et concordia animi*” (*Vit.* 3, 4), Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 219. De fato, na referida passagem senequeana, a concórdia política e social serve, como aponta a estudiosa, de metáfora, de parâmetro, para harmonia interna ao homem.

Aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi (Ep. 31, 8)

“A uniformidade e a constância da vida, que em tudo é consonante consigo mesma”

fac potius quomodo animus secum consonet nec consilia mea discrepent (Ep. 88, 9)

“Ao invés disso, ensine-me como meu espírito pode estar de acordo consigo mesmo e como fazer com que minhas decisões não sejam discrepantes”

De fato, nos passos arrolados, é notável que, ao empregar em contexto moral o verbo *consonare* (literalmente: “estar em consonância com”), Sêneca obtém uma metáfora musical. Importante para nosso estudo da noção de harmonia é levar em conta o fato de que o emprego de tal metáfora não é arbitrário da parte de nosso filósofo.

Primeiramente, porque, como discutimos na seção 1.1, ela remonta a uma imagem já presente no estoicismo antigo grego e que aparece em Cícero - ainda que, se concordarmos com Armisen- Marchetti, não seja tão sublinhada nas obras gerais deste quanto será em Sêneca.¹¹⁹

¹¹⁹ “*Consonare*, appliquée à l’âme, est une innovation de Sénèque. Mais l’image, elle, n’est pas nouvelle: Chrysippe décrit la vertu comme une disposition de l’âme ‘en harmonie avec elle même’ durant tout sa vie.’ Armisen Marchetti, p. 219. Em Cícero, a estudiosa aponta apenas uma referência à metáfora musical, a saber: faltas morais são comparadas a dissonâncias em *De finibus*, IV, 75. Cf. Armisen Marchetti, p. 243, n. 57.

Além disso, porque a imagem musical em si traz, como explicitam Long¹²⁰ e Armisen-Marchetti¹²¹, outras noções estoicas importantes para a compreensão da *homología*.

Ora, na seção anterior, ao observarmos os diversos termos relacionados à *homología* no diálogo ciceroniano *De finibus*, notamos que aqueles nem sempre denominam o fim estóico, embora estando a ele relacionados. Vimos por exemplo, que, como *conuenientia* naquele diálogo o verbo *congruere* designa efetivamente o *télos*, a *homología*, mas que *concordia* se refere a um parâmetro prévio a tal fim, do mesmo modo que *secundum naturam*. Cabe perguntar, então se há uma tal diferenciação nas cartas, e se isso se dá de modo uniforme em sua obra.

A complexidade da questão fica clara na forma esquematizada em que Julia Wildberger¹²² dispõe o modo como a “Übereinstimmung” estóica (“conformidade”, “concordância”, “harmonia”) se apresenta em Sêneca. Ela coteja expressões encontradas nos filósofos estoicos gregos, ou melhor, a eles atribuídas, com as encontráveis nas obras de nosso filósofo, e lhes atribui as seguintes equivalências.

O objetivo de se obter uma harmonia com deus e com a vida em comum seria expresso por *assentire* ou *consentire*.¹²³ O objetivo de se obter uma harmonia consigo mesmo e com o

¹²⁰ Cf. Long, “The harmonics of the stoic virtue,” *op.cit.* Para a referência em Crisipo, cf. *SVF*, III, 262. Cf. também Armisen Marchetti, p. 243, n.569. H. Schavernoeh, em *Die Harmonie des Sphären*, considera a metáfora musical e a respectiva “consonância” sob uma perspectiva da história da idéia de uma sinfonia entre os mundos (“Welteneinklang”), i.e.: de uma “música das esferas” (“Musik der Sphären”) como paradigma para o comportamento humano, para uma harmonização da alma (“Seeleneinstimmung”). Ele considera a obra dos filósofos antigos (dentre eles, Pitágoras, Platão, Aristóteles, Filão de Alexandria, C. Ptolomeu e Marciano Capela), bem como em diversos textos científicos, literários, filosóficos, abrangendo ainda autores medievais, modernos e contemporâneos. Porém, é digno de nota que Schavernoeh não salienta a imagem na filosofia estóica.

¹²¹ Como a noção de *tonos*, cf. nosso capítulo IV Especialmente sobre o uso de *consonare* em *Ep.* 88, 9, Armisen Marchetti (p. 219) comenta: “La métaphore que Sénèque s’est appliqué à traduire se signale non seulement par sa qualité didactique, mais aussi par sa densité conceptuelle.”

¹²² J. Wildberger, *Seneca und die Stoa – Der Platz der Menschen in der Welt*, p. 872, n. 1326., Vol. II, p. 872, n. 1326.

¹²³ “a) Die Übereinstimmung mit Gott und dem Leben von allem – *homologouménos* (têi physei) zên – wird durch die Verben *consentire* und *assentiri* ausgedrückt: *Dial.* 15, und *Epist.* 96,2: *deo assentiri*; *Dial.* 7, 3, 3 *rerum naturae*

próprio estilo de vida seria, conforme especifica Wildberger, usualmente designado pelos termos *conuenire* e *consentire*¹²⁴. Excepcionalmente, este mesmo objetivo seria designado pela expressão *sequi (naturam)*; “seguir (a natureza)”: nesse caso, conforme a estudiosa, Sêneca estaria traduzindo não a fórmula de Zenão (*homologouménos*) e sim a variante de Crísipo (*akoloúthos*).¹²⁵

A excepcionalidade (que Wildberger aponta na *Ep.* 118, 12) estaria em que, como ressalta a estudiosa¹²⁶, normalmente *secundum naturam* aparece em Sêneca não tanto como o objetivo da filosofia estóica (tal como proposto por Zenão), mas como parâmetro, medida, ou critério para o modo de vida (*Lebensform Gemäß*)¹²⁷. Nesse sentido, *secundum naturam* seria mais um parâmetro para uma forma de vida harmônica.¹²⁸

assentiri; *Epist.* 66, 4 *consentiri/assentire naturae*; 107, 7 [...] *naturae consentiri*” (grifos da autora) Wildberger, *op. cit.*, pp. 872, n. 1326., Vol. II, p. 872, n. 1326.

¹²⁴ “ b) Ist von der Übereinstimmung mit sich selbst und der eigenen Lebensform die Rede, gebraucht Seneca u.a. *conuenire* (*Dial.* 7, 3,3 *conueniens naturae suae*; *Epist.* 74, 30 *uirtus enim conuenientia constat*, *Nat.* 4a Pref. 1 *tibi tecum optime conuenit*), oder *consentire* (*Dial.* 7, 8, 5 *uis ac potestas concors sibi* [...] *quae cum se disposuit et partibus suis consensit et, ut ita dicam, concinuit*, 7, 8, 6 *uirtutes enim ibi esse debunt ubi consensus atque unitas erit*; *Epist.* 89, 15, Vgl. auch *Epist.* 20, 2, 3, *dissentire*).“ Wildberger, *op. cit.*, pp. 872, n. 1326., Vol. II, p. 872, n. 1326.

¹²⁵ “Während mit solchen Ausdrücken Zenons Formel übersetzt wird, gibt Sêneca Chrysipps Variante mit dem Adverb *akoloúthos* durch das Verb *sequi*: *Dial.* 7, 15, 6; [77, 15]; 90, 34; 96, 2; 107, 9; [*Nat.* 2, 59, 8], *naturam*: 66, 39; 90, 16; 98, 14; 122, 37; 122, 19; *mundum*: 104, 23; *legem* : 107, 9; in *Benef.* bedeutet *deos sequi* genau genommen *deorum exemplum sequi* wie in *Benef.* 4, 25, 1; vgl. auch *Dial.* 7, 8, 1 *natura enim duce utendum est*; *Wlosok* 160, 25.” Wildberger, *op. cit.*, pp. 872, n. 1326., Vol. II, p. 872, n. 1326.

¹²⁶ Wildberger, *op. cit.*, p. 873, n. 1326.

¹²⁷ “Ungewöhnliche ist *Epist.* 118, 12 *multa naturae [sc. hominis] quidem consentiunt*, weil hier gar nicht vom Ziel die Rede ist, sondern von dem, was menschlichen *Lebensform Gemäß* ist. Dieses und das, was *wider die Lebensform* ist, werden sonst regelmäßig durch die Prepositionalausdrücke *secundum naturam* = *katà phúsin* (*Dial.* 3, 5, 1. 2. 3; 3, 6, 4; *Clem.* 1,5,2; *Epist.* 66, 19. 36, 37; 90, 43; 92, 11; 94, 8; 109, 12. 15; 118, 9. 12-3. 14. 17; 124, 7. 13. 14. 18. 19. 36-39)”

¹²⁸ Para *secundum naturam* nesse sentido, enumeram-se as passagens destacadas por Wildberg (p. 873, item 3): “Umgekehrt findet man allerdings mehrere Belege dafür, daß auch das Leben in *Übereinstimmung* mit dem *Leben* bzw. dem *Leben* folgend als *secundum naturam* bezeichnet wird, das Gegenteil davon aber *contra naturam*: *Dial.* 7, 8,2 *idem est ergo beate uiuere et secundum naturam*; 8, 5, 1 *solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere*; *Epist.* 5, 4; *nempe propositum est nobis secundum naturam uiuere*; *Epist.* 41, 8 *secundum naturam suam uiuere*; 50, 9; 66, 39; 122, 5-9; *contra naturam uiuere*; 124, 7 *dicimus beata esse quae secundum natura sint*. Dies ist deswegen möglich, weil, das, was in *Übereinstimmung* mit den *Leben von allem* und dem *Leben von allem* folgend geschieht, immer auch der eigenen *Lebensform Gemäß* ist, während nicht alles, was der eigenen *Lebensformgemäß* ist, auch in *Übereinstimmung* mit dem *Leben* ist und es auch vorkommen kann, daß etwas, das *wider* die eigene *Lebensform* ist, trotzdem in *Übereinstimmung* mit dem *Leben von allem* ist und damit in einem höheren Sinn doch der eigenen *Lebensform gemäß* ist. (z. B. *Epist.* 66, 39; 118, 12 f.; 124, 13 f).

Se o esquema apresentado por Wildberger para todas as obras de Sêneca está correto, vemos em nosso autor um uso de terminologia semelhante ao que notamos no *De finibus* III, ao menos no que diz respeito ao uso de *conuenientia* e *secundum naturam*.

Para investigar essa questão, tomamos como ponto de partida a carta 74, onde temos *conuenientia*, o termo que reconhecidamente corresponde a *homología* estóica. Nossa consideração da carta tem em conta não somente o léxico, mas também a idéia de harmonia nela envolvida (na medida em que seu texto explicita os vários níveis em que a virtude pode se mostrar), e as imagens nela empregadas. A seguir, apresentamos uma leitura inicial da referida epístola, na qual algumas das questões que guiaram o presente estudo são levantadas.

1.4 - Leitura preliminar da *Epístola* 74

A Epístola 74 senequeana se inicia com um tema central à obra *De finibus bonorum et malorum*, a saber, uma discussão sobre o bem (*bonum*). Tal como o personagem estóico ciceroniano no livro III daquela obra, Sêneca enfatiza a posição estóica, que defende a existência de um único bem:

“A sua carta me alegrou e me despertou da indolência. Estimulou até mesmo a minha memória, que já anda preguiçosa e lenta. Por que será que você, caro Lucílio, não acredita que a maior ferramenta para a vida feliz é a convicção de que só existe um bem, que é a excelência (*honestum*)? Pois aquele que julga que existem outros bens cai em poder da *Fortuna* e se torna uma presa da vontade alheia; mas quem circunscreve todo o bem ao que é excelente é feliz em si mesmo”. (*Ep.*74, 1)

Sêneca, como de costume, se preocupa em incrementar as assertivas com exemplos e imagens tirados da vida comum¹²⁹, os quais, nessa carta, antecedem a reiteração da exortação a que Lucílio se direcione para o que é excelente (*honestum*). Na passagem a seguir, imagens da guerra¹³⁰, do naufrágio, das intempéries da natureza contribuem para a viva descrição quer de preocupações cotidianas, quer do medo da morte:

“ Este homem está triste pela perda dos filhos; este outro, preocupado com eles doentes; este, infeliz devido a fatos vergonhosos disseminados em algum boato infame. Você verá um sofrendo pela esposa de outro, e aquele por sua própria. Não faltará quem se atormente com a derrota eleitoral; haverá aqueles a quem o próprio cargo encha de inquietação. [3] Na verdade, entre todos os mortais não há uma multidão mais miserável do que aquela que a expectativa da morte atormenta, iminente por todos os lados, pois não há nenhum lugar de onde ela não possa surgir. Dessa forma, como se nos movêssemos em território inimigo, torna-se necessário olhar ao redor com atenção e virar a cabeça a qualquer ruído: se este temor não foi expulso do peito, vive-se com o coração palpitante. [4] Haverá casos de pessoas no exílio e despojadas de seus bens; haverá, o que é a espécie mais premente de necessidade, pessoas pobres em meio a riquezas; haverá as que sofreram naufrágios, ou acidentes semelhantes a um naufrágio, as quais foram despedaçadas ou pela ira do povo, ou pela inveja (uma arma fatal para os nobres) quando estavam despreparadas e desatentas - do mesmo modo como uma tempestade, que

¹²⁹ Cf. Armisen-Marchetti, p. 216.

¹³⁰ Sobre imagens bélicas na obra de Sêneca, cf. G. Lavery, “Metaphors of war and travel in Seneca’s prose works”, in *Greece & Rome*. Vol. 27, n. 2, 1980, p. 147-57; Armisen-Marchetti, p. 75-79- e 94-97. A imagem da vida como uma milícia ao aspirante da sabedoria é discutida em M. M. Bregalda *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca* (Dissertação de mestrado; IEL - Unicamp), 2006, p. 24-27.

costuma surgir da própria serenidade da calma, ou como o fulminar de um raio, cujo impacto faz tremer até mesmo as redondezas. Isso porque, assim como qualquer pessoa que esteja próxima da descarga luminosa há de levar um susto semelhante ao de quem foi atingido, da mesma forma, nas situações em que, através de algum meio violento, um desastre esmaga uma única pessoa, o medo esmaga as demais, e a possibilidade de sofrer traz uma tristeza semelhante à dos que sofreram. [5] Males alheios e inesperados inquietam os corações de todos. Da mesma maneira que até mesmo o ruído de um estilingue vazio aterroriza os pássaros, assim nos atormentamos não somente com o impacto, mas com o estalido. Portanto, alguém que se apegue a crenças tais não pode ser feliz, pois ninguém é feliz, a menos que seja corajoso: vive-se mal em meio a suspeitas. [6] Qualquer um que se tenha entregue em demasia a eventos fortuitos criou para si um imenso e inextricável motivo de aflição. Ao caminhante há apenas um caminho para a segurança: desprezar as coisas externas e contentar-se com o que é excelente. ” (Ep. 74, 2-6, grifo nosso)

Após apontar o papel desviante que o medo representa, Sêneca passa a enfatizar a depreciação de tudo o que não consistir no verdadeiro bem. Como recurso para tanto, destaca-se a viva imagem da *Fortuna* como uma patrocinadora de espetáculos¹³¹, distribuidora de brindes, presentes e recompensas aleatórias:

“Pois quem julga existir alguma coisa melhor que a virtude, ou algum bem além dela, deixa abertas as dobras de sua toga para as coisas que a *Fortuna* espalhar, e fica

¹³¹ Sobre a metáfora do teatro da vida (*theatrum mundi*) em Sêneca, cf., principalmente, Armisen-Marchetti, p. 166-167 (sobre a imagem específica do teatro), e p. 258-259 (sobre o “teatro interior” em Sêneca).

esperando, ansioso, pelos brindes que ela lançar. [7] Imagine você que a *Fortuna* está patrocinando um festival e jogando, para esse aglomerado de mortais, honrarias, riquezas e benefícios. Desses, parte foi despedaçada entre mãos ávidas, parte dissipada em acordos desonestos, parte tomada à força, para o grande prejuízo daqueles a quem tais presentes haviam cabido. Desses brindes, alguns recaem em pessoas que faziam outra coisa; alguns se arruinam nas tentativas de agarrá-los e, no momento em que eram avidamente tomados, foram lançados fora. A verdade é que a ninguém, nem mesmo àquele cujo saque termina de modo bem-sucedido, o prazer do saque dura até o dia seguinte. E assim o homem mais prudente, quando vê o primeiro presentinho, foge do teatro e tem a consciência de que pequenas coisas custam muito. Ninguém discute com quem desiste, ninguém ataca quem está indo embora: a briga se dá ao redor das recompensas. [8] O mesmo acontece com aquilo que a *Fortuna* atira para baixo: ardemos de infelicidade, somos distraídos, desejamos ter muitas mãos; ora nos voltamos para um lado, ora para outro; os brindes nos parecem ser lançados muito lentamente; havendo de chegar a poucos, sendo ansiados por muitos, incitam nossa cobiça. [9] Desejamos ir ao encontro dos presentes que caem. Alegramos-nos se apanhamos alguma coisa, e uma esperança vã de os apanhar ilude alguns. Pagamos um grande preço por uma prenda inútil, ou, de modo semelhante, somos iludidos pela suntuosidade. ‘Afastemo-nos, portanto, desses festivais e cedamos o lugar aos ladrões. Que eles assistam a tal oscilação dos bens e que eles mesmos oscilem. [10] Qualquer um que decidir ser feliz deve considerar que existe apenas um bem: aquilo que é excelente.’” (*Ep.* 74, 6-10)

Na passagem acima grifada, vemos, após uma ampla exploração da imagem com que Sêneca repudia a *Fortuna* e os bens fortuitos, que se reitera novamente a prescrição: deve-se

atentar exclusivamente ao *bonum* e ao *honestum*. Continua a se argumentar na mesma linha, agora envolvendo a idéia de Providência (*Providentia*), de deus, arrolando-se características do bem supremo a que se deve dirigir a vontade humana:

“Pois, se você acredita haver outro bem diferente desse, em primeiro lugar julga mal a Providência, visto que muitos infortúnios acometem os homens justos, e porque o que quer que ela nos dê é efêmero e exíguo se for comparado com a idade do universo inteiro. [11] Nessa lamentação se torna evidente o quão ingratos intérpretes somos dos benefícios divinos. Reclamamos que eles não cabem sempre a nós, que não apenas são poucos e esporádicos, mas também passageiros. Daí resulta que não desejamos viver nem morrer: domina-nos o ódio à vida; o pavor à morte. Todo o nosso julgamento flutua e alegria alguma pode nos satisfazer. A causa disso é, no entanto, que não alcançamos aquele bem imenso e insuperável, no qual é necessário que a nossa vontade se detenha, pois que não há lugar algum acima dele.” (*Ep.* 74, 10-11)

Adiantar uma suposta questão de seu interlocutor é estratégica que permite a Sêneca tematizar a virtude (*virtus*) e colocar em questão coisas e sentimentos normalmente considerados como bens:

“Você se pergunta: “Por que a virtude não carece de nada?” Ela se alegra com aquilo que está presente e não deseja o que está ausente: nada do que é suficiente deixa de ser grandioso. Afastar-se desse raciocínio e a bondade (*pietas*) não se estabelecerá, nem a lealdade (*fides*). Pois quem deseja dispor de ambas as virtudes deve suportar muito dos que são chamados “males”; muito do que admitimos como bens deve ser sacrificado. [13]

Extingue-se a coragem, que deve ser testada. Extingue-se a grandeza de espírito, que não pode se destacar a menos que se desprezem todas as ínfimas coisas que a multidão toma como grandes. Extingue-se a amizade e o reconhecimento da amizade se tememos o trabalho duro, se consideramos alguma coisa como mais valiosa do que a sinceridade, se não nos voltamos para o que há de melhor.” (*Ep.* 74, 12-14)

A seguir Sêneca propõe um argumento lógico que toma como premissa a característica do deus levado em conta no estocismo - deus que, como se sabe, diferente daqueles representados na mitologia greco-romana, não é caracterizado como volúvel a prazeres que afetam os humanos. Note-se, ainda, o papel que a noção de felicidade (diferenciada de prazer), terá no raciocínio apresentado:

“Mas, para finalizar este assunto: ou essas coisas não são bens, embora sejam chamadas assim, ou o homem é mais **feliz** (*felicior*) do que deus, visto que justamente as coisas importantíssimas para nós são inúteis para deus, pois a ele não interessam a luxúria, nem a opulência dos banquetes, nem as riquezas, nem qualquer daquelas coisas que apetece ao homem, seduzindo-o e conduzindo-o a um **prazer** barato (*uili uoluptate*). Portanto, ou é concebível que um deus careça de bens, ou o próprio fato de faltarem a deus é a prova de que não são bens. ” (*Ep.*74, 14)

A questão acerca do que seria um bem se volta, em seguida, para aquele bem que é próprio do ser humano, em contraste com bem dos animais em geral. Nesse momento se expõe a oposição entre corpo e alma:

“Além disso, pelo motivo de que muitas coisas que se deseja ver como bens são concedidas mais plenamente aos animais do que aos homens. Eles apreciam a comida com maior avidez; não se desgastam como nós com o sexo; sua força é maior e sua resistência mais estável: conseqüentemente, são muito mais felizes que os homens. Isso porque é sem maldade e sem intrigas que passam a vida, aproveitam os prazeres, que não só alcançam em maior número, mas também com mais facilidade, sem nenhum pudor ou temor do arrependimento.[16] Então reflita você se deve ser chamado de bem aquilo em que deus é superado pelo homem.” (Ep.74, 16)

Deixado de lado aquilo que agradaria ao corpo, Sêneca se concentra na alma, na já referida razão:

“Vamos restringir o bem supremo à **alma** (*in animo*): ele se deteriora se passa da nossa melhor parte para a pior e é transferido para os sentidos, que são mais ágeis nos animais brutos. A **suprema felicidade** (*summa felicitate*) não deve ser atribuída à carne: os verdadeiros bens são aqueles que a **razão** dá (*quae ratio dat*), sólidos e eternos, que não podem se perder, nem decrescer ou diminuir.” (Ep.74, 15-16)

Nesse momento, aventa-se a teoria estóica dos valores¹³². Observe-se a menção aos *producta*, um dos termos já introduzido em língua latina por Cícero para a tradução do grego *proegména*, “coisas preferíveis” (cf. *De finibus* III, 52)¹³³, “coisas que, por pouco não consistindo no bem absoluto, elevam-se acima do nível de indiferença das demais” (*OLD*). Trata-se,

¹³² Cf. a seção 1 e 2 do presente tópico.

¹³³ Cf. ainda Cícero *Tusc.* 5, 47; R. Gummere, *op. cit.*, p. 124, n. a.

portanto, de uma subcategoria das coisas que não consistem nem em bem, nem em mal, os *indifferentia* (*adiáphora*):

“As outras coisas são bens segundo o senso comum e compartilham o nome com os verdadeiros bens; mas a propriedade do bem não está presente nelas; desse modo, que elas sejam chamadas de “proveitosas” (*commoda*) e, para usar a nossa linguagem, de “preferíveis” (*producta*).” (*Ep.*74, 17)

Após essa referência à classificação estoica, seguem-se preceitos práticos, acerca do modo com que se deve lidar com o que é bem, mal ou preferível:

“Reconheçamos que o restante são as nossas posses, não nossas partes, e que estão juntas de nós, mas de forma a recordar que estão fora de nós: mesmo que estejam junto a nós, devem ser contadas entre as coisas inferiores e banais, com as quais ninguém deve se vangloriar. Pois o que seria mais tolo do que alguém se alegrar com uma coisa que ele mesmo não fez? [18] Que todas essas coisas cheguem até nós, mas não se fixem, para que, caso sejam levadas embora, separem-se de nós sem qualquer ferimento. Vamos usá-las, não exaltá-las, e usemo-las com parcimônia, como se estivessem apenas confiadas a nós e a ponto de partir.” (*Ep.*74, 17-18)

Uma *ratio*, isto é, “razão” ou “planejamento” (que, como vimos, segundo Long¹³⁴ pode ser entendido como um “sentido de proporção” - *lógos*), é apresentado como necessária para se lidar com as coisas geral e equivocadamente consideradas bens:

“Quem quer que as possua sem planejamento (*ratio*) não as manterá por muito tempo: pois a própria felicidade, se não for moderada, sufoca. Caso alguém tenha se entregado aos bens mais fugazes, rapidamente é abandonado por eles e, para não ser abandonado, atormenta-se. Poucas pessoas conseguem se desapegar da felicidade com leveza; os outros caem, junto com as coisas entre as quais se elevaram, e as mesmas que os exaltaram os oprime.” (*Ep.* 74, 18)

O sentido de moderação denotado por *ratio* nesta passagem é coerente com as virtudes a ele aqui relacionadas, como a *prudentia* (“prudência”) e a *temperantia* (“moderação”):

“Por este motivo, recorre-se à **prudência** (*prudentia*) para que imponha a tais coisas a **moderação** (*modum*) e a parcimônia (*parsimoniam*), visto que o desregramento precipita e insta sua própria abundância, e que coisas imoderadas nunca perduraram, a menos que uma **razão moderadora** (*moderatrix ratio*) as tenha equilibrado.” (*Ep.* 74, 19)

Imagens alusivas ao destino de grandes civilizações são seguidas por novas metáforas militares, ilustrando a necessidade de se precaver contra a imoderação e contra a *Fortuna*:

¹³⁴ Cf. A. A. Long, “The harmonics of Stoic virtue”, in *Stoic studies*, p. 202-223.

“Mostrar-lhe-á isso o destino de muitas cidades, cujos impérios luxuriosos caíram enquanto estavam no auge, e tudo aquilo que fora construído pela virtude foi arruinado pela imoderação. Devemos fortificar-nos contra estas adversidades. No entanto, nenhuma muralha é indestrutível quando contraposta à *Fortuna*; armemo-nos interiormente: se esta parte estiver protegida, o homem pode ser expulso, mas não capturado. [20] Deseja saber que arma de defesa é essa? É não se incomodar com nada que aconteça a si mesmo, e reconhecer que as próprias coisas que parecem prejudiciais fazem parte da preservação do mundo e existem a partir das causas que possibilitam o cumprimento do curso do universo e de sua missão.” (*Ep.* 74, 19-20)

Veremos que as idéias de uma “cosmópolis” (*kosmopolis* em grego), i.e., de uma cidade universal, regida por uma lei suprema, e de *curso do universo*¹³⁵ são comuns nas cartas de Sêneca.¹³⁶ A importância do homem de conformar seu desejo e intenção com tal vontade suprema e universal é ressaltada em seguida:

“Que agrade ao homem tudo o que agradou à divindade. Que, diante disso mesmo, ele admire a si próprio e o que é seu: o que não pode ser vencido, o que mantém os próprios males abaixo de si, o que, através da razão (nada há de mais eficaz do que ela), subjuga o acaso, a dor e a injúria. [21] Ame a razão! Esse amor o armará contra as maiores dificuldades.” (*Ep.* 74, 20-21)

¹³⁵ Por exemplo, como mencionamos na seção 1.1, em Estobeu, *Eclogae* I, 184, 8-11 = SVF II, 527.

¹³⁶ Sobre isso, H. Harris, “The Greek origins of the idea of Cosmopolitanism”, in *International Journal of Ethics*, p. 1-10. Cf. ainda, J. Wildberger, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2006. Vol. I-II.

O instinto maternal e paternal presente nos animais, já mencionado no livro III do *De finibus*, será evocado para ilustrar a necessidade de se “amar a razão”, e de se o fazer de modo constante, ainda que contra a própria vida:

“O amor pelos filhotes atira as feras contra as lanças dos caçadores; uma ferocidade e um impulso instintivo as mantêm indomáveis; muitas vezes aconteceu que o desejo da glória lançou mentes jovens a desprezar tanto a espada como o fogo; o espectro e a sombra da virtude arrastam alguns para a morte voluntária. Quanto mais firme do que tais coisas for a razão, tanto mais constante (*constantior*), tanto mais vigorosamente ela vencerá o medo e os perigos.” (*Ep.* 74, 21)

É de outra ordem a possível objeção levantada e respondida pelo próprio Sêneca:

“ ‘Vocês [*scilicet*: da escola estóica] nada fazem’, dizem alguns, ‘porque negam haver algum bem além do que é excelente. Esta fortificação não os fará protegidos da *Fortuna* ou imunes a ela, pois vocês dizem que filhos dedicados, uma pátria bem governada e bons pais estão entre os bens. Mas não os podem ver em perigo e manter a tranquilidade: o cerco da pátria os perturbará, tal como a morte dos filhos e a escravidão dos pais’. [23] Direi o que, em nome de nossa escola, se costuma responder a essa objeção; em seguida, acrescentarei a resposta que também julgo pertinente.” (*Ep.* 74, 22-23)

Para apresentar a resposta estóica tradicional à objeção levantada, isto é, a de que o sábio não é imune aos golpes da *Fortuna*, Sêneca trata da questão analisando exemplos práticos:

“As circunstâncias diferem nas ocasiões em que, tendo algo sido tirado, em seu lugar se coloca algum prejuízo, tal como a boa saúde que, corrompida, converte-se numa saúde precária; extinta a acuidade visual, a cegueira nos afeta; e não é só a agilidade que se perde quando os joelhos são cortados: também a fraqueza se instaura em seu lugar. Esse perigo não existe naquelas situações a que nos referimos há pouco. Por quê? Caso eu perca um bom amigo, não devo suportar traição em seu lugar. Nem, se levei bons filhos ao enterro, o desrespeito há de sucedê-los. [24] Aliás, não se trata de destruição dos amigos ou dos filhos, mas de seus corpos; pois só se perde o bem de um modo: quando ele se transforma num mal, e isso não a natureza não permite. Porque toda virtude e todas as obras da virtude permanecem incorruptíveis. Então, mesmo se os amigos morrerem, mesmo se morrerem filhos impecáveis e cumpridores das preces paternas, existe algo que preenche o lugar deles. Você pergunta o que é isso? É o mesmo que os havia tornado bons: a virtude.”¹³⁷

Ainda dentro da argumentação apresentada por Sêneca como tradicional na filosofia estoica, continua a ênfase na caracterização da virtude como algo a que nada se pode tirar ou acrescentar:

“Ela não permite espaços vazios: ocupa toda a alma, afasta qualquer saudade; sozinha ela já é suficiente, porque o poder e a origem de todos os bens está nela mesma. O que importa se a água corrente é interrompida e se desvia, uma vez que a fonte de onde ela flui está segura? Não se vai dizer que uma vida com os filhos seguros é mais justa do que com eles mortos, nem que é mais bem ordenada, mais prudente ou mais honesta; portanto,

¹³⁷ *Ep.* 74, 23-24.

também não se há de dizer que é melhor. A ampliação do círculo de amigos não torna alguém mais sábio, nem a diminuição o torna mais estúpido: portanto, também não o faz mais feliz ou miserável. Enquanto a virtude estiver segura, você não sentirá que algo lhe tenha sido tirado. [26] “O que isto significa? Não é mais feliz aquele que está rodeado de uma multidão de amigos e filhos?” E por que seria? Pois o bem supremo não é nem diminuído, nem aumentado; ele se mantém do mesmo tamanho, independente de como a *Fortuna* se comportou. Quer uma longa velhice tenha sido concedida a alguém, quer ele chegue ao fim antes da velhice, a medida do bem supremo é a mesma, não importa o quanto a idade varie.” (*Ep.*74, 25-26)

Várias imagens são apresentadas para expressar a constância da virtude. Esta é comparada com a água corrente. A seguir Sêneca discorre sobre a imagem do círculo, perfeito, anunciada na referência a “círculo de amigos” (*Ep.*74, 25) e desenvolvida no parágrafo seguinte, ainda para enfatizar que a virtude não independe da quantidade:

“ Caso você desenhe um círculo maior ou menor, afeta-se a sua área, não sua forma. Um deles pode perdurar por um longo tempo, e você pode desmanchar o outro e dissolvê-lo na superfície em que foi inscrito: em ambos os casos, a forma foi idêntica. Aquilo que é reto não é valorizado pelo seu tamanho, nem pela sua quantidade, nem pela sua duração: não pode ser estendido mais do que pode ser encurtado. Subtraia de uma vida honesta um total de cem anos, o quanto queira, e concentre-a num único dia: ela é igualmente honesta.[28] Às vezes a virtude é desenvolvida de modo amplo, controlando reinos, cidades, províncias, e propõe leis, cultiva as amizades e distribui deveres entre os parentes os filhos ; às vezes, é confinada ao estreito limite da pobreza, do exílio e da solidão. No

entanto, ela não se torna menor se é rebaixada de um elevado cume para uma posição humilde, de um ofício real para um particular e, de uma ampla autoridade pública, encerra-se numa estreiteza de uma outra ou mesmo de um recanto. [29] A virtude é igualmente grandiosa, até mesmo se, barrada por todos os lados, recolhe-se em si mesma; pois o espírito não é menor ou menos altivo, nem a prudência menos exata, nem a justiça menos indobrável. Portanto, é igualmente feliz, pois a felicidade se encontra em apenas um lugar: na própria mente, grandiosa, equilibrada e tranqüila, o que não pode ser conseguido sem o conhecimento dos assuntos divinos e humanos.” (*Ep.* 74, 26-29)

Até aqui, segundo Sêneca, tratar-se-ia dos argumentos comumente empregados contra uma objeção comumente apontada contra a rigidez estóica: a impossibilidade de um homem conseguir manter a tranqüilidade em situações extremas, como, por exemplo, a morte dos filhos e a guerra, o que significa a impossibilidade de se atingir o bem designado pela escola.

A parte seguinte é anunciada por Sêneca como sua resposta pessoal à questão colocada, resposta que diz respeito ao conceito estóico de *ataraxía* (“imperturbabilidade”), e é explicitamente associado à noção de *homología* (“harmonia”). É aqui que Sêneca utiliza, pela única vez em sua obra, o termo *conuenientia* proposto pelo personagem ciceroniano. Vejamos, pois, aquela passagem já transcrita acima, mas agora em seu contexto:

“A seguir, trato da resposta que eu mesmo prometi dar. [30] O sábio não se aflige com a perda dos filhos, dos amigos. Isso porque ele suporta a morte deles com o mesmo espírito com que espera a sua. A essa, ele não teme mais do que sofre com a outra, pois a virtude consiste na harmonia (*uirtus enim conuenientia constat*); todas as suas ações com ela concordam e a ela correspondem (*concordant et congruunt*). Essa concordância é

destruída caso a alma, que deve ser sublime, seja subjugada pelo luto ou pela saudade. Toda agitação e ansiedade são opostas ao que é excelente, da mesma maneira que a preguiça se opõe a qualquer circunstância em que se necessite de uma atuação. Pois o que é excelente, a virtude, é confiante e livre para agir, é destemido e se mantém sempre preparado para a batalha.” (*Ep.* 74, 29-30)

Contrastado esse excerto com os parágrafos anteriores (§§ 23-29), em que Sêneca apresenta a resposta que os estóicos costumam dar à objeção levantada, a resposta comum, como vimos, se baseia no fato da virtude não admitir alteração, por já ser, em si mesma, algo perfeito. Para isso o filósofo utiliza a imagem do círculo, que, grande ou pequeno, sempre mantém a perfeição de sua forma. Essa parece ser, de fato, a resposta padrão do estoicismo: Cícero (*De finibus*, III, 34), também ao discorrer sobre o bem, utiliza argumentação semelhante, embora com imagem diferente: a do mel, cuja qualidade (a doçura) seria alterada pela sua quantidade.

Na resposta pessoal de Sêneca (§§ 29-30), a diferença (ao menos se comparada com a réplica estóica por ele mencionada) está em que se enfatiza a requerida tranqüilidade enquanto derivada da harmonia (*conuenientia*) e da coerência interna do indivíduo. Dizendo de outro modo, a ênfase de Sêneca parece recair, portanto, no estabelecimento de um vínculo mais estreito entre a *homología* e um estado de uniformidade da vida, com a *constantia*.

Essa ênfase é ressaltada com outra objeção fictícia a seguir, na qual se nota o papel das descrições físicas:

“ ‘O que diz? O sábio não sofrerá algo nem mesmo semelhante à perturbação? A sua cor não será alterada, nem a sua expressão se agitará ou sentirá calafrios de medo? E não sentirá algo diverso, e não controlado pela alma, mas gerado por um certo impulso

instintivo da natureza?” Reconheço que sim, mas ele permanece com a mesma convicção de que nenhuma daquelas coisas é um mal, nem é digno da mente sã ceder diante dela. Tudo o que deve ser feito, ele faz confiante e sem hesitação.”

A seguir, uma relação coerente entre pensamento e ação, entre alma e corpo é também associada à referida *conuenientia*:

“Pois qualquer um diria que é próprio da estupidez fazer de modo indolente e relutante o que deve ser feito, forçar o corpo para um lado e a alma para outro, despedaçar-se entre as intenções mais contrárias. Pois por causa das mesmas coisas pelas quais elogia e admira, tal comportamento é desprezado, e não se faz de bom grado nem mesmo aquilo de que se orgulha.” (*Ep.*74, 32; grifo nosso)

Seguem-se mais exortações contra o medo, ilustradas por imagens referentes ao âmbito da medicina, as quais colaboram na comparação entre corpo e alma:¹³⁸

“A verdade é que, quando se teme algum mal, enquanto se espera, é-se atormentado por ele da mesma forma, como se ele já tivesse chegado, e o que quer que se tema sofrer já se sofre por medo. [33] Do mesmo modo que, no corpo, os sintomas precedem uma doença (*languor*) (há um certo torpor, que causa não apenas um cansaço sem se ter feito esforço, mas também bocejos e um tremor que percorre os membros), assim estremece a alma

¹³⁸ Sobre a imagem da filosofia como medicina da alma em Sêneca, cf. De Pietro, M. C. “Medicina e Filosofia na *Epistulae Morales de Sêneca*: metáforas do processo curativo do corpo e da alma”. In: *I Simpósio Internacional de Estudos Antigos: Saúde do homem e da cidade na Antigüidade Greco Romana*, 2008, ISSN/ISBN: 1982-4041, bem como nossa discussão no capítulo IV.

doente muito antes de ser esmagada pelos males; ela os antecipa e cai antes do tempo. Há algo mais demente do que se angustiar com o futuro e não se poupar de tormentos, mas atrair para si os sofrimentos e se dirigir a eles? É melhor afastá-los, se não se pode destruí-los. [34] Quer ter a certeza de que nenhum homem deve se atormentar com o futuro? Qualquer um que tenha ouvido que, cinquenta anos adiante, deverá sofrer suplícios, não se perturbará, a menos que metade do tempo tenha se passado e ele se tenha metido em preocupações com o que aconteceria uma geração depois; o mesmo acontece com as almas enfermas, que voluntariamente retomam antigos motivos de mágoa e de assuntos esquecidos. Mas o que já se foi, e o que ainda não ocorreu, está ausente: não sentimos nenhum dos dois. No entanto, não existe dor, a menos que você a sinta. Adeus.” (*Ep.* 74, 32-34)

Nesta leitura da carta 74, destacaram-se diversas idéias e imagens que, conforme observamos nas seções precedentes, aparecem já no estoicismo anterior a Sêneca. Dentre elas, destacamos: o caráter único do bem (§1), a imagem do indivíduo como soldado do universo (§ 3 *passim*), a analogia da *Fortuna* com a oscilação marítima (§ 4) e com a futilidade do teatro (§§ 7-8), a invocação da providência divina e do destino (§§ 10-11 *passim*), a relação entre corpo e alma (§ 16 *passim*), a ignorância do senso comum (§ 17 *passim*), as virtudes da prudência, coragem e moderação (§ 19 *passim*), a idéia da “cidadania universal” (§ 20), a referência à noção técnica de *impetus* (§ 21), a perfeição do círculo como analogia à imutabilidade do bem (§ 23-29), a *constantia* e a “harmonia” (*conuenientia*) enquanto objetivo do pórtico (§ 30-31), e a imagem da medicina (§ 32-34). Tais aspectos serão levados em conta nas considerações das facetas da harmonia nos capítulos seguintes.

Capítulo II - *Secundum naturam*: o acordo com a natureza

Neste capítulo, dedicamo-nos à noção expressa pela formulação *secundum naturam* nas cartas de Sêneca 5, 41 e 118, bem como à noção oposta (*contra naturam*), apresentada na carta 122.¹³⁹ Em nossa exposição, preferimos seguir não a ordem das cartas correspondente aos livros das epístolas senequianas, mas sim uma associação dos temas relevantes para a compreensão da noção de harmonia nelas constantes.

A questão geral que orienta nossa leitura das cartas deste tópico é: o que significa, em cada uma, delas, a harmonia ou acordo com a natureza referidos pela expressão latina *secundum naturam*, e, não menos importante, qual “natureza” é subentendida na expressão?

Em edições modernas das cartas senequianas, a fórmula *secundum naturam uiuere* é às vezes associada, de modo direto, à máxima cunhada pelos estóicos gregos *homologouménos tēi phýsei zēn*.¹⁴⁰ Em outros estudos, aponta-se, ainda, uma correspondência com *katà phýsin*, a expressão também constante, como vimos, do léxico concernente à harmonia estóica¹⁴¹. De fato, *secundum naturam uiuere*, *homologouménos tēi phýsei zēn*, *katà phýsin*, são formulações curtas e incisivas, que têm em comum termos complexos em suas línguas respectivas.

A noção de *phýsis* não é menos discutida que a de *homologouménos*. Traduzida normalmente em latim por *natura*, e em português por “natureza”, a palavra *phýsis*, conforme lembra Sandbach, significava em grego literalmente “crescimento”, e, portanto, “o modo como

¹³⁹ No decorrer do estudo, observamos que a noção de *secundum naturam* (ou equivalentes), também se apresentam em outras cartas de Sêneca, como a *Ep.* 50, 66, 90, 92, 94, 109, 121, e 124, que não fazem parte ao corpus selecionado. A fim de cumprir o cronograma proposto no projeto, optamos por dar continuidade ao tratamento das demais cartas em nível de Doutorado.

¹⁴⁰ Cf. H. Noblot, t. I, p. 14, n. 2.

¹⁴¹ Sobre *katà phýsin* como expressão relacionada à harmonia (“in Übereinstimmung mit dem Leben”, literalmente “em conformidade com a vida”), cf. Wildberger, *op. cit.*, p. 873, n. 1325. Sobre a preposição *kata* + algum termo no acusativo como expressão designando *homología* em geral, cf. Long, “The harmonics of the Stoic virtue”, *op. cit.*, p. 203; J. Sellars em seu índice de termos estóicos constante em *The art of living* (p. 182) traduz a expressão *kata phýsin* por “in accordance to nature”.

algo cresce”; por extensão, denotava “o modo como algo age e se comporta”, e, subsequente “a força que faz algo agir e se comportar do modo como faz”.¹⁴²

Dentro do estoicismo a ambigüidade, ou melhor, a polissemia que a palavra alcançava no vocabulário grego em geral¹⁴³ permanece e foi herdada pelo termo correspondente em latim. Em linhas gerais, estudiosos explicam o conceito estóico de “natureza” como sendo sempre material, tratando-se da força presente nos corpos vegetais e animais, individualmente ou quanto a sua espécie, inclusive no homem. Pode-se, no entanto, ao se empregar o termo para designar a natureza própria do homem, denotar precisamente o que o distinguiria dos demais seres vivos, i.e. a razão¹⁴⁴. Além disso, de modo mais amplo, a “natureza” no estoicismo pode designar a natureza do todo, isto é, o mundo considerado como um “ser vivo”, e, ainda, como “deus”, não raro definido como um “fogo artífice” ou como a Providência.¹⁴⁵

Constatando tal variedade do conceito de *natura* no estoicismo antigo e sua polêmica discussão nos estudos dedicados ao tema, reforçamos a importância de ficarmos atentos ao modo específico como Sêneca, em cada carta a ser considerada, o emprega a cada ocasião em que o relaciona a certa harmonia ou acordo.

Lembrando das diferentes fases do progresso moral estóico em direção à *homología*, integrado à teoria dos valores estóica (comentados brevemente nos capítulos I e VI), podemos questionar também em que medida o uso da expressão *secundum naturam*, nas cartas de Sêneca analisadas, refletem o sentido que ela recebe no terceiro livro do diálogo ciceroniano *De finibus*.

¹⁴² Para uma introdução à polêmica entre estudiosos antigos e modernos sobre o(s) sentido(s) de *phýsis/natura* no estoicismo, cf. Sandbach, p. 31-32.

¹⁴³ “The ambiguity of the Greek word *phýsis*, translated nature, caused much difficulty to ancient thinkers, and it has created trouble for critics and historians of Stoicism.” Sandbach, p. 31.

¹⁴⁴ Para a equivalência expressa por Zenão (SVF 1, 179 e 202) de natureza humana e razão como herdada dos cínicos, cf. Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 110. De modo mais geral, cf. Sandbach, p. 32.

¹⁴⁵ Cf., por exemplo, A. A. Long, *Hellenistic philosophy*, p. 108 e 144; T. H. Irwin, “O naturalismo estóico e seus críticos”, in *idem*, *Os estóicos*, p. 383, e Sandbach, p. 32.

Ali, como observamos, *secundum naturam* se refere antes a uma coerência, acordo ou, digamos, harmonia com a natureza, mas uma harmonia tal que não é definida como o *télos* estóico (i.e. não correspondente a *homología* ou a *homologouménos zên*), e sim apenas uma etapa ou parâmetro para as escolhas do homem em graus anteriores a esse fim. Como vimos, o alcance do bem supremo ou excelência, a saber, a harmonia plena da alma com a natureza, estado equivalente à virtude, era designado no *De finibus* por termos como *conuenientia*, *conuenire*, *congruenter uiuere*, e semelhantes.

Observaremos, portanto, em passagens selecionadas de Sêneca, em que medida uma ação realizada *secundum naturam* (ou mesmo algo que simplesmente existe *secundum naturam*) equivaleria ao bem supremo, e que parte ocuparia no sistema que prevê o alcance do bem supremo, designado por *conuenientia* na carta 74. Para tratar dessa questão, a leitura da carta 118 nos parece fundamental.

2. 1 - Carta 118: *secundum naturam*, o bem (*bonum*) e a excelência (*honestum*)

Tal como na *Ep.* 74, também no início da carta 118, encontramos uma valiosa discussão acerca da definição exata do que seja o “bem” (*bonum*). Sêneca elabora uma argumentação ascendente, citando definições de bem sustentadas por diferentes pessoas. Refutando-as em série, ele culmina apresentando sua própria definição do bem.

As duas primeiras definições de que trata o filósofo são semelhantes em suas premissas. Consistem, respectivamente, nas afirmações: “o bem é aquilo que atrai a alma, e que a chama para si” (*‘bonum est quod inuitat animos, quod ad se uocat’*, *Ep.* 118, 8), e “o bem é aquilo que incita o desejo de si, ou que desperta o ímpeto da alma em sua direção” (*‘bonum est quod adpetitionem sui mouet, uel quod impetum animi tendentis ad se mouet’*, *Ep.* 118, 9). Sêneca

refuta-as facilmente, asseverando que a atração, por si só, não constitui motivo suficiente para classificar algo como um “bem”; classificação que, como vimos no capítulo precedente, entre os estóicos depende de critérios exclusivamente morais. É fato, contudo, que o bem atrai a alma; mas isso não é suficiente para o definir corretamente, já que também existem coisas que atraem a alma, mas para a ruína e em direção oposta à natureza.

Ainda no tocante à definição de bem, a proposta seguinte é:

bonum est quod ad se impetum animi secundum naturam mouet et ita demum petendum est cum coepit esse expetendum’. Iam et honestum est; hoc enim est perfecte petendum.
(Ep. 118, 9; grifos nossos).

“O bem é aquilo que incita o impulso em sua direção de acordo com a natureza (*secundum naturam mouet*), e deve ser buscado apenas quando começar a merecê-lo. Agora, ele também é algo excelente (*honestum*), pois isso é algo perfeitamente digno de se buscar”.

Dessa vez, Sêneca concorda com parte da expressão, mas julga necessário comentar uma de suas premissas. Segundo o cordobês, tal afirmação pressuporia que o bem e a excelência (*honestum*) sejam a mesma coisa, conclusão deduzida do fato de ambos serem dignos de se buscar (*enim est perfecte petendum*). Ele argumenta que a excelência e o bem estão, de fato, inter-relacionados, mas diferem em seus significados. Ser um bem é uma qualidade essencial, e algo não pode deixar de ser bom sem também deixar de ser excelente. Nada é um bem por si mesmo, mas assim se torna por meio da associação com a excelência. Desse modo, ainda segundo a argumentação de Sêneca, pode-se dizer que a qualidade de ser um bem não é essencial

àquilo que é ou se torna um bem, mas sim à excelência em si, i.e., àquilo que faz algo se tornar um bem.

No entanto, equivalência entre bem e o acordo expresso por meio da expressão *secundum naturam* será também por Sêneca criticada. Interessante notar que essa definição foi proposta em *De finibus*, V, 89:

Bonum appello quicquid secundum naturam est, quod contra malum

“Denomino ‘bem’ o que quer que esteja de acordo com a natureza, e ‘mal’ o que a ela é contrário”. (Cícero, em *De finibus*, V, 89)

Nota-se, portanto, que Sêneca aqui se contrapõe diretamente à afirmação constante no quinto livro do *De finibus* de Cícero. O cordobês reprova uma suposta falácia: o bem está necessariamente de acordo com a natureza; o que está de acordo com a natureza, porém, não é necessariamente um bem. Poderíamos nos perguntar o motivo de o inverso não ser verdadeiro: o caso é que, segundo Sêneca, existem coisas que estão de acordo com a natureza, mas não têm a grandeza moral necessária para que sejam consideradas bens:

Hanc quidam finitionem reddiderunt: “bonum est quod secundum naturam est”. Adtende quid dicam: quod bonum, est secundum naturam: non protinus quod secundum naturam est etiam bonum est. Multa naturae quidem consentiunt, sed tam pusilla sunt ut non conueniat illis boni nomen.

“Alguns proferiram a seguinte definição: “o bem é o que está de acordo com a natureza (*secundum naturam*)”. Preste atenção a o que direi: o que é um bem está de acordo com a natureza (*secundum naturam*); mas não se segue necessariamente que o que está de acordo com a natureza (*secundum naturam*) também seja um bem. Há muitas coisas que de fato estão em harmonia com a natureza (*naturae quidem consentiunt*¹⁴⁶), mas são tão insignificantes que não lhes convém atribuir o título de “bem.” (Ep. 118, 12; grifos nossos)

Interessante que Sêneca não nega que a harmonia com a natureza seja um critério (necessário, ainda que insuficiente) para se reconhecer um bem:

Vnde ad cognoscitur bonum? si perfecte secundum naturam est. [13] 'Fateris' inquis 'quod bonum est secundum naturam esse: haec eius proprietas est. Fateris et alia secundum naturam quidem esse sed bona non esse.

“Como, então, se reconhece um bem? Caso esteja em perfeito acordo com a natureza (*perfecte secundum naturam*). [13] Você pergunta: “Você admite que o que é um bem está em acordo com a natureza (*secundum naturam*): essa é sua propriedade. Admite também que existem outras coisas que estão, de fato, em acordo com a natureza (*secundum naturam*), embora não sejam um bem”. (Ep. 118, 12-13, grifos nossos)

¹⁴⁶ Sobre uma excepcional equivalência entre *consentire naturae* e *secundum naturam* nesta passagem, cf. seção 1 a 3; bem como J. Wildberger, *op. cit.*, *ibidem*.

A argumentação de Sêneca enfatiza que, com o progresso moral, deve haver uma mudança na essência daquilo que está em acordo com a natureza, de modo que tal essência se transforme em um bem. Tal alteração essencial se daria, ao que parece, através do contato de algo que pertence à categoria dos “indiferentes” com a excelência. Tendo afirmado isso, Sêneca define, no final da carta, o que acredita ser a acepção correta do bem:

“Dizemos que uma coisa estava em acordo com a natureza (*secundum naturam*): sua grandeza converteu-a em outra essência, e fez dela um bem” (*Ep.* 118, 17, grifos nossos).

Nesta carta fica claro, portanto, que, tal como no diálogo de Cícero *De finibus III*, *secundum naturam* em Sêneca não designa necessariamente a harmonia compreendida como *télos* estóico, a *homología* que o personagem ciceroniano propõe traduzir por *conuenientia*. Observemos se tal diferenciação permanece nas outras cartas que abordamos nesse tópico, e em que nelas consiste a expressão *secundum naturam*.

2. 2 - Carta 5: *secundum naturam* e *humanitas*

A quinta carta senequeana é a primeira dentre as *Epistulae Morales ad Lucilium* em que encontramos a expressão *secundum naturam*. A formulação ocorre numa passagem em que a concordância com a natureza é afirmada como uma finalidade do filósofo: *nempe propositum nostrum est secundum naturam uiuere* (*Ep.* 5, 4), que traduzimos como “pois nosso propósito é viver de acordo com a natureza”. Tratar-se-ia do *télos* anunciado desde os estóicos antigos? Pensando-se que *propositum* é um dos termos elencados em *De finibus* como tradução de *télos*

(De finibus III, VI, 32), somos inclinados a pensar que a resposta é afirmativa, o que entraria em contradição com a carta 118.

Ora, para entendermos o que a prescrição aqui significa, é necessário observar seu contexto. Nos parágrafos anteriores da carta 5, o assunto inicialmente abordado por Sêneca é a atitude extrema de certas pessoas que, alegando intuito de progredirem na filosofia, recusam hábitos simples de cultivar a aparência, e têm uma alimentação precária e asquerosa (*Ep.* 5, 1-2). A primeira exortação de Sêneca a seu discípulo é de ordem negativa:

“Evite uma aparência rude, o cabelo por cortar, a barba ainda mais descuidada, um ódio declarado à prata, um colchão estendido no chão, e tudo aquilo que ambiciona a ostentação por um meio invertido (*peruersa uia*)¹⁴⁷. O próprio nome da filosofia, mesmo quando ela é praticada com moderação, já é suficientemente impopular. O que acontecerá se tentarmos nos separar dos costumes da sociedade?” (*Ep.* 5, 2)

Nessa passagem já se apontou uma alusão ao modo de vida dos filósofos cínicos¹⁴⁸ - que, lembremos, tiveram grande influência sobre os hábitos dos primeiros estóicos.¹⁴⁹ Dela resultam prescrições que visam a moderação, ilustrada por exemplos de hábitos cotidianos, vestuário, móveis e decoração doméstica:

“Por dentro, sejamos em tudo diferentes dela, nossa face é que deve estar em harmonia (*conueniat*) com a o povo. [3] Que nossa toga não seja cintilante, mas tampouco imunda.

¹⁴⁷ A passagem apresenta problemas de edição textual. Cf. notas à tradução.

¹⁴⁸ Cf. Scarpato, p. 92. No entanto, o estóico Epicteto (*Dissert.* 3, 22, 89) é lembrado por e H. Noblot (p. 13, n. 3).

¹⁴⁹ Sobre a aceitação do modo de vida mais liberal dos cínicos pelos primeiros estóicos, cf. Cícero, *De finibus* III, 68. Segundo Wright (in Cícero, *De finibus*, p. 181-82, n. 303 e 304) tal aceitação foi amenizada desde Panécio, e restrita ainda mais na época do estoicismo romano.

Não possuamos pratarias, incrustadas de gravuras em ouro maciço; mas tampouco acreditemos que a falta de ouro e prata seja indício de frugalidade. Comportemo-nos com o intuito de seguir uma vida melhor do que o vulgo, não uma contrária a ele; pois, de outro modo, afugentaremos e desviaremos aqueles cuja correção desejamos. E também faremos com que não queiram nos imitar em nada, com receio de que necessitem nos imitar em tudo.” (*Ep.* 5, 2-3)

A relação do modo como um filósofo deve se adequar aos hábitos do povo (*uulgus*) fica aqui, portanto, realçada: não se trata de uma identidade (pois se infere que os hábitos do filósofo devem ser melhores que os do povo, *Ep.* 5, 3), mas tampouco de uma oposição absoluta. A justificativa de Sêneca para tal relação do filósofo com os hábitos populares se baseia precisamente nas noções de *sensus communis*, *humanitas*, *congregatio*, todas relativas à vida em comunidade, todas tomadas aqui como pertinentes ao caminho de quem trilha a filosofia¹⁵⁰:

“A primeira coisa que a filosofia promete é o bom senso (*sensum communem*), a civilidade (*humanitatem*), a sociabilidade (*congregationem*); mas a falta de semelhança (*dissimilitudo*) nos distancia dessa promessa. Atentemos para que essas atitudes, pelas quais desejamos despertar admiração, não sejam ridículas e detestáveis.” (*Ep.* 5, 4)

É neste momento que o referido *propositum* (e agora vemos que se trata de um propósito da filosofia estóica) é viver de acordo com a natureza. O que Sêneca entende aqui como natureza fica mais claro pelos antiexemplos enumerados:

¹⁵⁰ Para maiores considerações acerca da essência do homem em Sêneca, cf. H. Wedeck, “Seneca's humanitarianism: the testimony of the *Epistulae Morales*”, in *The Classical Journal*, Vol. 50, n. 7, p. 319-320 e p. 336.

“De fato, nosso propósito é viver em harmonia com a natureza (*secundum naturam uiuere*), e é contrário à natureza torturar o próprio corpo, ter aversão à higiene básica, buscar a imundice, e servir-se de alimentos não meramente ordinários, mas também asquerosos e repugnantes. [5] Do mesmo modo que desejar coisas refinadas é próprio da luxúria, também fugir das usuais e que não custam caro é próprio da demência. O que a filosofia demanda é o desprendimento, não o sofrimento, e é possível haver um desprendimento não “desgrenhado”! Esta é a medida que me agrada: a vida deve se equilibrar entre os costumes bons e os públicos. Todos devem admirar nossa vida, mas também devem compreendê-la.” (Ep. 5, 4-5)

Vejamos como Sêneca responde a uma possível objeção quanto à equiparação do filósofo com os demais homens:

“ ‘E então, agiremos do mesmo modo que os outros? Não haverá diferença alguma entre nós e eles?’ Muita. O vulgo (*vulgus*) saberá que nós somos diferentes, caso nos veja mais de perto.” (Ep. 5, 5)

Frisa-se, evidentemente, de uma diferença não tanto no âmbito da aparência, mas da moral:

“Se alguém entrar em nossa casa, que fique mais impressionado conosco do que com nossa mobília. Quem usa uma louça de barro como se fosse de prata é, de fato, grande; mas tampouco é menor quem usa a louça de prata como se fosse barro. Não ser capaz de suportar a riqueza é sintoma de uma alma enferma.” (Ep. 5, 6)

Vemos, pois, que a função dessa expressão *secundum naturam* na argumentação desenvolvida na carta é, em verdade, fundamentar o preceito de adequação do filósofo a certos comportamentos sociais já aceitos pelo povo (*uulgus*). *Natura* aqui aponta para tais hábitos sociais, os quais, desse modo, são considerados como consistindo numa “segunda natureza” do homem, a qual é associável ao conceito de *humanitas* (*Ep.* 5, 4), acima traduzido como “civilidade”.¹⁵¹

Após observarmos as passagens acima, constatamos que expressão *secundum naturam* usada na carta 5 diz respeito a um propósito do estoicismo, mas deve ser esse *propositum* compreendido como o *télos* estóico. Se for assim, seria aqui a expressão *secundum naturam*, diferentemente do que ocorre na carta 118, equivalente à *homología*? Nesse caso, precisaríamos dizer não apenas que o modo como Sêneca emprega os termos mudaria de acordo com o contexto de cada carta, mas que nosso filósofo também seria casuístico, defendendo diferentes idéias em várias delas.

Uma possível alternativa é entrever uma coerência entre as duas cartas, ao se enfatizar o fato de que o *propositum* aqui referido diz respeito não necessariamente ao objetivo último do sábio, ao *télos* mas apenas a um dos parâmetros, meta de uma das etapas dos *proficientes* no caminho da filosofia? Nesse caso, facilitaria essa leitura uma mudança na tradução inicialmente apresentada, a saber, com o emprego do artigo indefinido, resultando na expressão “*um* propósito nosso é viver de acordo com a natureza”.

¹⁵¹ Sobre o termo em Sêneca, cf. nossa nota à tradução da passagem *Ep.* 5, 4. Sobre a relação entre *humanitas* e a natureza propriamente humana na argumentação da carta 5, cf. a introdução à carta apresentada por Scarpat. Ainda sobre a noção em Roma, cf. O. E. Nybakken, “*Humanitas romana*”, in *Transaction and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 70, 1939, p. 396-413.

2.3 - Carta 122: *contra naturam*

A carta 122 trata precisamente do tema inverso ao *secundum naturam*, isto é: enfatiza mais o que é contrário à natureza do que aquilo que estaria a seu favor. Efetivamente encontramos nessa epístola uma preciosa lista do que seria *contra naturam*, ou seja, “contrário à natureza”. Isso nos permite deduzir, ao menos em parte, o que Sêneca ali considera ser natural.

Interessante notar que a carta começa com uma imagem do encurtamento do dia, (provável referência à mudança das estações do ano):

“Já é perceptível uma diminuição no dia. Ele recuou consideravelmente, mas, ainda assim, de modo a deixar bastante tempo para quem se levanta, por assim dizer, com o próprio dia. É mais dedicado e louvável aquele que o espera e se adianta à primeira luz do dia: é vergonhoso alguém, cuja vigília começa ao meio-dia, jazer entorpecido com o sol a pino: e a muitos parece que essa hora ainda é madrugada. [2] Há aqueles que inverteram as funções do dia e da noite, e, apenas no início do cair da noite, abrem os olhos inchados pela ressaca da véspera.” (*Ep.* 122, 1-2)

Nessa passagem, trata-se da relação do homem com a natureza num sentido mais comum, isto é, a da relação entre os hábitos humanos e os fenômenos normalmente chamados de “naturais”, como o ciclo das estações do ano, já referidas, o do dia e da noite.

Uma citação de versos de Virgílio (*Georg.*, I, 250-51) vai, a seguir, servir de base para Sêneca compor sua própria metáfora:

“Pode-se afirmar que a situação deles é a mesma dos que, como diz Virgílio, a natureza situou afastados de nós, em regiões diretamente opostas à nossa:

‘Quando o primeiro Sol nascente nos sopra seu com seus cavalos ofegantes,
para eles, enrubecendo, a Vésper acende suas luzes tardias.’

Mas não é a posição geográfica daquelas pessoas que está oposta a nós, e sim sua vida. Há antípodas nesta mesma cidade que, como diz Catão, nunca viram o sol nascer ou se pôr.” (*Ep.* 122, 1-2)

Em nossa tradução para o português, o efeito da metáfora empregada por Seneca não resulta tão forte. Segundo o *Dicionário Houaiss*, o termo “antípoda” significa “algo que se situa em lugar diametralmente oposto”, mas pode ser entendido como algo que “tem característica oposta”. Mas, em latim, visto que *antipodes* guarda apenas o primeiro sentido (“pessoas que vivem em locais geograficamente opostos”¹⁵²), falar de *antipodes* numa mesma cidade é uma contradição *in adiecto*, e soaria absurda ao ouvido romano. Dessa forma, a atitude das pessoas criticadas por Sêneca é mais do que contrária à do comum, consistindo, também, em uma condição totalmente absurda¹⁵³. Atesta-se, pois, que a natureza é de fato critério para o modo de vida¹⁵⁴.

Contrastes e contradições caracterizam, portanto, o modo como a falta de acordo com a natureza é apresentado na carta 122. Nota-se que a expressão *contra naturam* aparece oito vezes

¹⁵² Cf. *OLD*.

¹⁵³ Quanto ao recurso senequeano de usar de paradoxos e afirmações ousadas com objetivo didático, cf. A. L. Motto, *Seneca sourcebook*, p. x-xxiii.

¹⁵⁴ Cf. J. Wildberger, *op. cit.*; e nossa discussão na seção 1.3.

nessa carta. Além disso, Sêneca emprega diversos recursos lingüísticos que ressaltam o caráter contrastivo de sua argumentação. Veja-se, por exemplo, quanto ao léxico: *contrario* (§2), *contraria* (§2), *peruerterant* (§2), *antipodes* (§2); *peruersae* (§3), *auersandi* (§4), *contra* (uma vez no §5; duas vezes no §7; três vezes no §8; uma vez no §9; e duas vezes no §19), *peruersis* (§5), *contrario stare* (§5), *distorti* (§17), *retro* (§18).

Outro recurso estilístico que realça o mesmo sentido contrastivo é uma oposição constante entre idéias: luz e sombra, dia e noite, morte e vida, saúde e doença. Observemos como isso se dá na seguinte passagem:

“É mais dedicado (*officiosor*) e mais louvável (*meliorque*) aquele que o espera e se adianta à primeira luz do dia (*lucem*): é vergonhoso (*turpis*) alguém, cuja vigília (*uigilia*) começa ao meio-dia, jazer (*iacet*) entorpecido (*semisonus*) com o sol a pino (*antelucanum*).” (*Ep.* 122, 1; grifos nossos)

Como se pode notar, contrapõe-se uma pessoa dedicada (*officiosor*) a alguém acomodado (*iacet*); o louvável (*melior*) ao torpe (*turpis*); o estado de entorpecerência (*semisomnus*) com o de vigília (*uigilia*). Veja-se, ainda, as construções paradoxais do terceiro parágrafo:

“E como essas pessoas podem temer a morte (*mortem*), uma vez que se enterraram vivas (*uiui condiderunt*)?” (*Ep.* 122, 3; grifos nossos)

Vício como algo *contra naturam*

Como vimos, a metáfora empregada por Sêneca em *antipodes* passa a ter um significado independente do sentido mais concreto, relacionado à posição geográfica. Tal amplificação corresponde também à conferida ao sentido do termo “natureza”:

“Você indaga como ocorre tal depravação (*prauitas*) da alma, a saber, a fuga à luz do dia e a transferência de toda sua vida para a noite? Todos os vícios (*uitia*) lutam contra a natureza (*contra naturam*), todos abandonam a ordem (*ordinem*) que é devida. Este é o propósito da extravagância (*luxuria*): alegrar-se com o que é perverso, e não apenas desviar-se do que é correto, mas apartar-se dele o mais longe possível, e, a seguir, até mesmo se fixar no que lhe é oposto”. (*Ep.* 122, 5)

Dessa passagem fica claro que Sêneca propõe a natureza como parâmetro para uma classificação de caráter moral concernente à classificação de certos comportamentos como vícios (*uitia*). O termo *uitia* pode ser entendido como tradução da noção estóica *kakía* (*De finibus*, III, 39-40). Ora, lembremos que, na teoria estóica exposta no terceiro livro do *De finibus*, o vício corresponde ao contrário das virtudes (*uirtutes* em latim, *aretai*, em grego), as quais, se exercitadas, por meio de escolhas pelo que está de acordo com a natureza (*secundum naturam*), resultariam no estado de virtude, que também é denominado como uma harmonia com a natureza (*conuenientia*).

É plausível perceber, com isso, que a simples crítica a atitudes cotidianas apresentada por Sêneca não corresponde a um moralismo superficial de nosso autor, nem se baseia, como forma de persuadir, na mera proliferação de imagens. Tal crítica dialoga com uma teoria moral mais profunda e consistente, tal como a apresentada como pertinente à filosofia estóica antiga pelo personagem ciceroniano. Podemos, com isso, reconhecer a expressão *contra naturam*, como

empregada na carta 122, como uma contraparte do exercício de escolha daquilo que é, conforme vimos na carta 5, *secundum naturam*. Essa contraposição fortalece nossa impressão de que *secundum naturam* diz respeito ao parâmetro para o homem que pretende chegar ao *télos* estóico, a *homología* ou *conuenientia*.

Continuando a comparar as cartas, percebemos que, diferentemente do que ocorre na carta 5, em que Sêneca criticara um excessivo (ou alegado) desapego dos bens materiais, na epístola 12 é condenado o seu oposto extremo, a extravagância (*luxuria*; Ep. 122, 5). A carta é plena de exemplos de comportamentos suntuosos, e descreve cenários propícios à volúpia e vida desregrada. Bebida, termas, culto ao corpo são o tema da passagem abaixo:

“Não lhe parecem viver contra a natureza (*contra naturam uiuere*) as pessoas que bebem em jejum, que acolhem com as veias vazias o vinho e passam à comida já embriagados? Isso, no entanto, é um vício freqüente nos jovens, que exercitam sua força física, de modo que bebem quase à beirada da piscina entre os banhistas nus. Pior: eles se embebedam e raspam continuamente o suor produzido pelas bebidas constantes e pelo calor. Para eles, beber após o almoço e o jantar é vulgar (*uulgare est*); é isso o que fazem os pais de família camponeses, ignorantes do verdadeiro prazer. Deleita-lhes o vinho puro, que não flutua junto com a comida, mas sim penetra livremente nos nervos. A embriaguez agrada quando se acomoda no vazio!” (Ep. 122, 6; grifos nossos)

O travestismo e o excessivo apreço por raridades (fora da estação ou do lugar apropriado) são, a seguir, condenados como contrários à natureza:

“[7] Não lhe parecem viver contra a natureza (*contra naturam uiuere*) os que se transvestem com roupas femininas? Não vivem contra a natureza (*uiuuunt contra naturam*) os que têm uma expectativa de viver o esplendor de sua infância, embora tenham uma outra idade? O que pode haver de mais cruel ou mais digno de pena? Nunca será de fato um homem, a fim de se submeter por mais tempo a um homem? E, uma vez que o seu próprio sexo não lhes afastou da indignidade, nem mesmo sua idade os afasta? [8] Não vivem contra a natureza (*uiuuunt contra naturam*) aqueles que, no inverno, cobiçam rosas, e por meio do fomento de águas quentes, e de hábeis alterações da temperatura hiberna, produzem uma flor primaveril? Não vivem contra a natureza (*uiuuunt contra naturam*) aqueles que cultivam pomares no alto das torres? Pomares cujas florestas acenam no telhado e nas cumeeiras das casas, tendo suas raízes nascido no lugar aonde as copas das árvores dificilmente chegariam? Não vivem contra a natureza (*uiuuunt contra naturam*) aqueles que estabelecem os fundamentos de seus balneários no mar, a quem não parece refinado nadar em outro lugar a não ser em lagos quentes golpeados pelas ondas e pela tempestade? [9] Tendo decidido desejar tudo o que é contrário ao costume da natureza (*contra naturae consuetudinem*), em tempos recentes terminaram por renunciar completamente a ela. “É dia: é hora de dormir. Está tudo calmo: exercitemo-nos agora, passeemos de liteira agora, almocemos agora. A luz do dia se aproxima: é hora de jantar.” (Ep. 122, 7-9; grifos nossos)

Na forte reprovação moral presente nas passagens acima, percebe-se mais uma vez que a imagem da natureza evocada é ora a natureza própria do homem (no tocante, por exemplo, às qualidades com que se nasce, como o gênero sexual de cada um); ora a natureza externa (estações do ano,

disposição geográfica, meio ambiente da flora, etc.). Mas, o que há de comum a todos esses exemplos que possa ser considerado típico do que é contrário à natureza, e, *e negatiuo*, que nos evidencie em que consiste tal natureza humana a que as ações e hábitos do homem dever-se-iam se adequar?

Fica claro que a “natureza” a que Sêneca se refere na carta 122 está estreitamente vinculada a uma organização social, relacionada, em grande parte dos exemplos, a costumes apresentados como tradicionais aos romanos. Na mesma carta, vemos que Sêneca critica as pessoas que pensariam da seguinte maneira:

“Não devemos fazer o que o povo (*populus*) faz: trilhar o caminho vulgar (*uulgari uia*) é algo trivial e rasteiro. Abandone-se o dia típico da sociedade: que nossa manhã se torne algo singular, peculiar”. (*Ep.* 122, 9; grifo nosso)

Interessante notar que a passagem ecoa certos trechos que vimos na epístola 5:

“Evite uma aparência rude, o cabelo por cortar, a barba ainda mais descuidada, um ódio declarado à prata, um colchão estendido no chão, e tudo aquilo que ambiciona a ostentação por um meio invertido. (...) O que acontecerá se tentarmos nos separar dos costumes da sociedade? Por dentro, sejamos em tudo diferentes dela, nossa face é que deve estar em harmonia (*conueniat*) com a o povo. [3] (...) Comportemo-nos com o intuito de seguir uma vida melhor do que o vulgo, não uma contrária a ele.” (*Ep.* 5, 2-3; grifo nosso)

Já nos parágrafos finais da carta 122, lemos:

“Parece-me, no entanto, que a principal causa dessa doença é a aversão à vida comum (*uitae communis fastidium*). Do mesmo modo que alguns se distinguem dos outros através de uma aparência cuidada, do mesmo modo que o fazem com banquetes sofisticados e veículos elegantes, assim também anseiam se apartar do ordenamento do tempo. Não desejam transgredir do modo usual: a recompensa por suas transgressões é a má fama (*infamia*). É isso o que buscam todos esses que, por assim dizer, vivem ao contrário (*retro uiuunt*).” (Ep. 122, 18).

Vitae communis ecoa o tema do *sensus communis*, apresentado na carta 5 (§4) como pertinente à filosofia. Essa epístola trata fundamentalmente da moderação e da questão de como a aparência exterior deve refletir o preceito estóico de “viver de acordo com a natureza”. A epístola 122, como vimos, trata da inversão dos hábitos apropriados às pessoas sensatas. Sendo assim, embora esteja tratando de um acordo com a natureza, a consequência disso é que se estará, concomitantemente, de acordo com certos preceitos da sociedade. Nesta carta, para se obter a harmonia social (a ser tomada como parâmetro) pressupõe, como vimos nas referências ao comportamento de cada pessoa de acordo com sua idade e seu gênero sexual, também uma atitude apropriada à natureza individual de cada um.

Embora o tema central das cartas 5 e 122 seja diverso, a função que a natureza representa nelas é similar, trata-se de um parâmetro para a obtenção de um tipo de “harmonia”, um acordo, senão com a sociedade inteira, ao menos com os hábitos tradicionais que caracterizam a *humanitas* levada em conta por Sêneca.

2. 4 - Carta 41: *secundum naturam, impetus, ratio, deus*

“De fato, o homem é um animal dotado de razão (*rationale enim animal est homo*) , e seu bem é alcançado se ele cumprir aquilo para que nasceu. [9] Entretanto, o que esta razão exige de nós? Algo fácilimo: que se viva de acordo com sua própria natureza (*secundum naturam suam uiuere*) ”. (Ep. 41, 8-9)

Como se vê na passagem acima apontada, que ocorre no final da carta 41, a tradicional formulação *secundum naturam uiuere* aqui é acrescida do pronome pessoal *sua*, que em latim é notoriamente mais enfático do que em português, sendo, portanto, aqui traduzido por “sua própria”. Vemos, além disso, que a mesma expressão *secundum naturam* - que, como vimos, nas outras cartas se referia à adequação do homem a fenômenos naturais (como estações do ano), e sociais (organização e senso comum) - é aqui relacionada à razão (*ratio*).

Gummere traduz *Secundum naturam suam uiuere* por “to live in accordance with his own nature” (grifo nosso); Noblot: “vivre selon sa nature”, mas aponta em nota *ad loc.* a fórmula *homologouménos tēi phýsei zēn*, i.e., à harmonia enquanto *télos* estóico. Para entender melhor de que tipo harmonia se segue aqui (isto é: ao *télos*, ao parâmetro para este, ou a ambos), procuraremos observar como tais relações entre *natura* e *ratio* se constroem durante a argumentação da carta, e que outras noções estóicas tal argumentação envolve.

A carta 41 começa privilegiando o foro íntimo do ser humano:

Facis rem optimam et tibi salutarem si, ut scribis, perseueras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare cum possis a te impetrare. Non sunt ad caelum eleuandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus,

admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est. [2] Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet.

“Você faz algo excelente e salutar a si mesmo se, tal como escreve, persiste caminhando em direção à sabedoria, a qual é tolice pedir a deus, visto que você a pode obter a partir de si mesmo. Não é necessário elevar as mãos para o céu, nem suplicar ao sacerdote que permita que nos aproximemos do ouvido da estátua, como se dessa maneira pudéssemos ser mais bem ouvidos: está perto de você o deus, está com você, **está dentro** de você. [2] O que estou dizendo, Lucílio, é o seguinte: um espírito divino **habita dentro** de nós.” (*Ep.* 41, 1-2; grifos nossos)

Nas linhas acima, nota-se um movimento referencial do exterior para o interior: *prope* (“próximo”); *tecum* (“contigo”); *intus* (“dentro”), bem como o recurso de aliteração em /t/, que enfatiza a referência ao interlocutor (*te* ; *tecum*), a ser em seguida evocado: “Lucílio” (*Lucili*).

Sêneca assevera, em seguida, que “ninguém pode ser uma pessoa de valor sem o deus”, e que não é possível se elevar acima da *Fortuna* sem a ajuda da divindade (*Ep.* 41, 2). Esse dado é importante por estabelecer o auxílio do “deus interior” como requisito para a independência do homem em relação à *Fortuna*.

É notável a imagem da natureza exterior, apresentada sob a forma de belas paisagens (também majestosamente descritas):

“Se você se deparar com um bosque sagrado, pleno de árvores antigas e extraordinariamente elevadas, cujos abundantes galhos entrelaçam umas nas outras a ponto de ocultar a visão do céu, então não apenas a altivez da floresta e a inacessibilidade

do lugar, mas também a admiração causada por uma sombra tão densa e impenetrável ao ar livre atestará a você a presença da divindade. Se um antro suspende uma montanha, aquele formado por pedras carcomidas no interior desta, e não esculpido por mão humana, mas sim tão extensamente escavado por causas naturais, uma certa suspeita de santidade atingirá a sua alma. Veneramos as nascentes dos grandes rios; erguemos altares quando vastas correntezas brotam subitamente de lugares recônditos; cultuam-se fontes de águas termais, e alguns lagos são consagrados devido quer à escuridão de suas águas, quer a sua imensa profundidade. ” (*Ep.* 41, 3)

Os bosques, cavernas e nascentes denotam a natureza visível na paisagem, e, considerados sagrados por sua beleza, são em seguida comparados à atitude de certas pessoas que, também devido à perplexidade que causam, convencem-nos de que há algo divino em seu interior:

“Se acaso você vir um homem inabalável em meio ao perigo, intocado pelos desejos, alegre na adversidade, tranqüilo em meio à tempestade, alguém que observa a humanidade de uma instância superior e os deuses como iguais, uma reverência por ele não lhe há de afetar? Você não há de dizer: “Esse poder é tão grande e tão elevado, que não se pode acreditar ser ele semelhante a esse minúsculo corpo em que se encontra”? (*Ep.* 41, 4)

Observe-se como a imagem da natureza externa ao homem, aqui, é apresentada como um parâmetro para a compreensão do que é interno. Tais passagens são valiosas ilustrações das características que Sêneca considera intrínsecas àquilo que é conforme à

divindade: no aspecto exterior, trata-se de locais incomuns, dignos simultaneamente de admiração e assombro; na esfera humana, referem-se ao homem que despreza as oscilações da *Fortuna* (inabalável no perigo, alegre na adversidade, tranqüilo na tempestade), e que é senhor de si (intocado pelos desejos) e sábio (uma vez que reconheceu a natureza divina dentro de si):

“É que uma força divina desceu naquele homem: uma alma elevada, equilibrada, que passa por todas as coisas como se pouco valessem, que sorri para tudo aquilo que tememos e cobiçamos, é movida por um poder celeste. Tamanho poder não se consegue manter em pé sem o apoio da divindade.” (*Ep.* 41, 5)

A passagem seguinte nos oferece subídios para pensar a relação entre a idéia senequeana de “natureza” e o apelo de Sêneca ao reconhecimento da divindade presente na alma humana:

“Quem, então, é essa alma? Quem não se destaca com nenhum bem que não seja seu. De fato, o que pode ser mais estúpido do que louvar em um homem qualidades que não lhe pertencem? O que é mais insano do que se fascinar por algo que a qualquer momento pode passar às mãos de outro? Rédeas de ouro não tornam um cavalo melhor. Um leão com a juba adornada de ouro, enfraquecido por ter sido adestrado e pelo esforço de suportar o peso dos ornamentos, é enviado à arena de modo diferente do leão selvagem, com o espírito íntegro: é evidente que este possui um instinto mais violento, da maneira como sua natureza quis que fosse (*qualem illum naturam esse uoluit*): belo em sua selvageria, que é, para ele, um ornamento, não pode ser visto sem causar medo, é preferido pelos espectadores àquele outro, preguiçoso e folhado a ouro. [7] Ninguém deve se gabar a não ser pelo que é seu.” (*Ep.* 41, 6-7, grifos nossos)

No parágrafo acima, ao iniciar a exortação ao que é intrínseco ao ser humano, Sêneca emprega imagens aparentemente simples, mas que, como apontaremos, contêm referências a conceitos fundamentais da doutrina estoica. Ao elucidar a distinção entre o que é essencial e o que é contingente no ser humano, o filósofo se vale de duas imagens do reino animal e, por último, uma tirada do reino vegetal:

“A virtude própria da videira é a fertilidade; também no homem deve ser louvado o que lhe é próprio. Se tem um belo conjunto de escravos e uma casa bonita, se planta muito ou lucra muitos dividendos, nada disso está nele próprio, mas ao seu redor. [8] Louve nele o que não lhe pode ser nem arrancado, nem dado, aquilo que é próprio de um homem.” (*Ep.* 41, 7-8)

Revisemos as imagens de animais: a primeira, menos elaborada, implica que a qualidade das rédeas de um cavalo não reflete a qualidade do cavalo, nem, tampouco, o torna melhor ou pior. A qualidade das rédeas, portanto, representam um atributo exterior, ao passo que a qualidade do cavalo diz respeito a um atributo interior, ao que lhe é próprio.

A segunda imagem alude a uma comparação hipotética entre dois leões: um deles encontrar-se-ia adestrado, carregado de ornamentos de ouro e indolente. O outro é apresentado com o espírito íntegro: sem ornamento algum, mas com a ferocidade e o instinto característicos dos leões selvagens. O vocábulo latino traduzido, nesse contexto, por “instinto” é *impetus*, que corresponde a uma noção estoica precisa, conforme comentamos¹⁵⁵. Trata-se, como vimos, da

¹⁵⁵ Cf. nossa Apresentação ao presente trabalho.

tradução latina empregada por Sêneca para o grego *hormé*, “o impulso ou tendência que cada ser vivo possui para buscar aquilo que lhe convém naturalmente”¹⁵⁶.

Nesta carta de Sêneca fica claro que, nos animais, esse impulso ou *impetus* se caracteriza pelo instinto adequado a cada espécie; no ser humano, por outro lado, ele se refere ao uso da razão. A maestria de nosso autor é demonstrada pelo uso da metáfora dos leões, já por nós comentada anteriormente. Cabe aqui, pois, apenas reiterar sua função de introduzir o conceito de *impetus/hormé* no texto, e de apresentar, com isso, as premissas da exortação senequeana no parágrafo seguinte, que tratará da razão correta. Dessa forma, chegamos ao trecho apresentado no parágrafo inicial deste tópico, que repetimos por uma questão de clareza:

“E você pergunta o que seria isso? É a alma e, nela, uma razão perfeita (*animus et ratio in animo perfecta*). De fato, o homem é um animal dotado de razão (*rationale enim animal est homo*) , e seu bem é alcançado se ele cumprir aquilo para que nasceu. [9] Entretanto, o que esta razão exige de nós? Algo fácil: que se viva em de acordo com sua própria natureza (*secundum naturam uiuere*).” (Ep. 41, 8-9)

Podemos, então, novamente perguntar se o *secundum naturam* aqui se trata da harmonia como fim ou como meio para se alcançar, por assim dizer, o fim estóico. A próxima passagem, consistindo no último parágrafo da carta, nos auxiliará na compreensão do assunto:

“Mas a demência da sociedade torna essa tarefa difícil: empurramos-nos uns aos outros em direção aos vícios (*in uitia alter alterum trudimus*). De que modo se pode reconduzir

¹⁵⁶ Cf. Armisen-Marchetti, p. 216-217.

em direção à saúde homens que ninguém contém, que o povo instiga ainda mais? Adeus.”

(*Ep.* 41, 9)

Vimos nesta carta várias referências a elementos da carta 74, como a menção a deus (*Ep.* 74, 10, refletido sobretudo na *Ep.* 41, 1), a definição da razão humana por contraste à dos demais animais (*Ep.* 74, 15-16; refletido na *Ep.* 41, 6-7 e 8-9), a necessidade de superar a *Fortuna* (*Ep.* 74, 6-10; *Ep.* 41, 5).

Ratio e natura

A expressão “animal racional” (*rationale (...) animal*; *Ep.* 41, 8) contribui para esse contraste, enfatizando que a razão é o principal fator de distinção entre os humanos e os animais. O bem próprio do ser humano, como nos diz Sêneca, é a razão perfeita (*ratio perfecta*; *Ep.* 41,8; cf., também, *Ep.* 86, 10). Sabe-se que expressão “razão perfeita” está em estreita ligação com a fórmula estóica *ratio recta* (“razão correta”), tradução latina de *orthòs lógos* (também uma expressão técnica do estoicismo), que consiste no vínculo mais significativo entre os humanos e os deuses¹⁵⁷.

O termo *perfecta* aqui nos lembra o modo como, na carta 118, Sêneca diferencia o bem (*bonum*), a excelência (*honestum*) das coisas que meramente estão de acordo com a natureza: como vimos, para ser um bem, algo deve estar *perfeitamente* de acordo com a natureza (*Ep.* 118, 13).

¹⁵⁷ Cf. Horowitz, *op.cit.*, *ibidem*: “It is significant that both gods and humans are members of this commonwealth: the law of justice is not handed down from gods to men, but is present in both kinds of beings in the form of right reason”.

Considerando, portanto, que a carta 41 trata da semelhança entre a natureza humana e a divina, que há distinções claras, embora sutis, entre a natureza irracional dos animais e a racionalidade dos humanos, entendemos que, neste trecho, o termo “natureza” é empregado (quando se refere aos humanos) significando em geral a razão humana, mas particularmente tendo em vista a divindade interior¹⁵⁸, a razão perfeita a ser alcançada pela razão humana por meio do exercício da aplicação do critério de viver *secundum naturam*.¹⁵⁹ A lei da natureza, como afirma Horowitz em artigo específico sobre o assunto, pode ser alcançada pelo ser humano devido a essa “herança” divina, ou seja, o *lógos* que partilha com o universo. Schofield também compartilha desse ponto de vista, e afirma que “devemos ter em mente que a racionalidade é o atributo que coroa o ser humano, mas, como tal, é o atributo que compartilhamos com o universo, além de o derivarmos dele¹⁶⁰”.

Na exortação final para se viver conforme a razão, Sêneca contempla uma razão humana observável em uma sociedade difícil, mas é uma noção que aspira ao alcance da razão perfeita. Viver de acordo com a natureza está relacionado a viver de acordo com a razão humana do seguinte modo: é condição de desenvolvimento desta até a condição em que se transforme na razão perfeita (*ratio perfecta*).

¹⁵⁸ T. Rosenmeyer (“Seneca and nature”, *Arethusa*, 2000, p. 104), após afirmar que as possibilidades de analogias da *phýsis* estóica são infinitas, aponta que Sêneca herda do estoicismo a sua deificação da natureza, e acrescenta que tanto nas *Epístolas* como na maioria de seus diálogos, o filósofo emprega o termo *natura* de acordo com o contexto: “Stoic vitalism dealt with nature more imaginatively than any other philosophical school. Stoic nature sustains and administers the *kosmos* (...) Equally importantly, the stoic charge to live one’s life in response to commands of nature implies a confirmation that Nature is a supreme rule-giver. But it also suggests, as in Aristotle, that we have Nature within ourselves as an normative power, a force for the good, which we can exploit by not obstructing it with irrelevant impulses and by actualizing it’s potential by self-improvement. (...) Seneca is, by his own confession, an eclectic adherent to stoicism, and thus an heir to the deification of Nature.” Cf. Rosenmeyer, *op.cit.*, p.103-104

¹⁵⁹ Cf. Sêneca, *Ep.* 49, 11: “A natureza (...) nos deu uma razão imperfeita, mas que poderia ser aperfeiçoada”; e 120, 4: “A natureza não pôde nos ensinar isso: ela nos deu as sementes do conhecimento, mas não o conhecimento em si. Certas pessoas dizem que esbarramos naquela idéia, mas não é possível acreditar que a imagem da virtude tenha ocorrido por acaso a alguém. A nós, parece ter sido construída pela observação e pela comparação entre as coisas feitas com frequência.”

¹⁶⁰ Cf. Schofield, *op.cit.*, p. 273.

Mas o contexto nos permite constatar que a conclusão da carta, ao mencionar os vícios como o oposto da virtude, apontando *secundum naturam* como uma exigência ou condição, não se refere à harmonia a ser obtida como propósito final, como o bem último; não se refere, pois, exatamente à *conuenientia* apontada carta 74 senequeana. Trata-se, sim, de um parâmetro para o exercício das etapas prévias, que consistem em, estando o homem já ciente de seu *impetus*, de sua faculdade racional (*ratio*), exercitá-la em busca da virtude, eliminando vícios, tendo em vista a razão perfeita (*ratio in animo perfecta*), isto é: o estado da alma que consistirá na *homología* ou *conuenientia*.

2. 5 - Conclusão sobre o uso de *secundum naturam* nas cartas estudadas

O emprego de *secundum naturam* nas três cartas pode lembrar a etimologia de *homologouménos* destacada por Pohlenz, quando nas passagens analisadas se constata que a expressão aproxima natureza e razão, *phýsis/natura* e o *ratiollogos*.

Haja vista, nesse sentido, os exemplos de adequação a atitudes que seguiriam um “bom senso”, que Sêneca já havia exaltado na carta 5 (*sensum communem*), e que procede na direção de uma “razão correta” (*ratio recta/orthòs lógos*) na carta 41.

A leitura individual e conjunta das cartas estudadas nesta seção deixa evidente que o acordo com a natureza previsto em *secundum naturam uiuere* não se refere a uma mera imitação dos hábitos dos animais, mas sim a adequação ao bom senso; o que se caracterizaria não apenas por evitar atitudes extremas (como a dos cínicos ou a dos candidatos a cargos públicos), como também por evitar uma vida contra a natureza (*contra naturam*) e procurar seguir a ordem correta ditada por essa natureza (*Ep.* 122).

Frisar que *secundum naturam* é parâmetro e não *télos* nos lembra que o que é condição numa etapa anterior, pode ser, numa próxima, desprezado. Com isso, fica mais clara a passagem em que, na carta 74, se pressupõe que o uso de uma *ratio* mais elevada do que aquela da natureza dos animais admite mesmo o desprezo pela própria vida, na opção pela virtude (*Ep.* 74, 21).

Também por isso é importante destacar que, tal como na carta 118, também nas 5, 41 e 122 o emprego da expressão *secundum naturam* é coerente com o observado no diálogo ciceroniano *De finibus* III, i.e. não diretamente idêntico à *conuenientia* (e, por sua vez, à noção de *homología*), embora tenha papel fundamental na obtenção dessa harmonia máxima que é pressuposto e requisito de todos os bens morais. Essa constatação nos ajudará a pensar a questão acerca do papel da natureza ao observarmos outras faces da harmonia mencionadas nas cartas de Sêneca.

Capítulo III – *Naturae consentire*: harmonia entre a vontade pessoal e o destino

3. 1 – Apresentação do tema na carta 107

Como mencionamos na Introdução, o verbo *consentire* é apontado por Armisen-Marchetti como um dos termos da linguagem comum utilizados tanto por Sêneca quanto por Cícero¹⁶¹ como equivalente de *conuenientia* na designação da harmonia estóica.

Em nossa breve leitura de *De Finibus* III de Cícero, observamos que o termo *consentire* e derivados por vezes podem ser efetivamente compreendidos como sinônimos de *conuenientia*, i. e. designando a harmonia como fim estóico¹⁶². No entanto, vimos também que algumas vezes, no mesmo livro, o mesmo termo designa um critério para escolhas e ações, i.e. uma conformidade equivalente à expressa como *secundum naturam* (*consentaneum est huic naturae, De Finibus*, III, 68)¹⁶³.

Especificamente quanto a Sêneca, *consentire* seria, segundo Armisen-Marchetti, pouco usado na designação da *homología*. A estudiosa elenca, como exemplo, as cartas *Ep.* 66, 41 e 89, 14.

Apontamos, ainda em nossa Introdução, que, embora sucinta, a referência de J. Wildberger ao termo é mais detalhada. A estudiosa aponta como exceção o uso de *consentire* na passagem da *Ep.* 118,12, em que, como vimos no capítulo anterior, a expressão *naturae* (...) *consentiunt* é usada com sentido semelhante ao de *secundum naturae* - que, por sua vez, como a

¹⁶¹ Armisen Marchetti (p. 243) elenca: *consentire*: *Fin.* II, 34; *consentaneus*: *Fin* III, 20; *Off.* I, 96.

¹⁶² Cf., como apontado em nosso primeiro capítulo: *constans consentaneaue naturae De Fin.* III, VI, 20, *ipsum bonum, quod in eo positum est ut naturae consentiat De Finibus*, III, 45.

¹⁶³ Como comentamos na Introdução, *consentire* possivelmente também denota os dois sentidos na imagem que compara a vida com a apresentação de um ator (*genus conueniens consentaneumque, De Fin.* VII, 24).

carta enfatiza, tende a indicar não o fim estóico, mas um critério das escolhas humanas (ou, nas palavras da estudiosa, “uma medida para a vida”).

Quanto à obra senequeana como um todo, como significados mais comumente associáveis ao termo *consentire* – quando relacionado à harmonia estóica – Wildberger aponta, de um lado, o objetivo de se obter uma harmonia com deus e com a vida em comum¹⁶⁴; de outro, o objetivo de se alcançar uma harmonia consigo mesmo e com o próprio estilo de vida.¹⁶⁵ Este aspecto será abordado no capítulo seguinte. Aqui, nos dedicaremos a uma das passagens que manifestam o primeiro aspecto referido, a saber, o sétimo parágrafo da Carta 107, o qual traduzimos da seguinte forma:

“O inverno traz o frio: deve-se resfriar. O verão restabelece as altas temperaturas: deve-se passar calor. As oscilações do céu desafiam a boa saúde: deve-se adoecer. Mesmo uma fera selvagem nos há de acometer em algum lugar, ou ainda um homem, mais destrutivo do que todas as feras. Ora água nos arranca algo, ora o fogo. Essa condição das coisas não podemos mudar; podemos fazer isto: adotar uma alma grande e digna de bom homem, a fim de que corajosamente suportemos os eventos fortuitos (*fortuita*) e de nos adaptarmos à natureza (*naturae consentiamus*). (Ep. 107, 7)

Aqui observamos que o contraste entre homem e animal se dá num outro sentido do que o observado na Ep. 41, 8. Lá, o contraste servira para destacar o fato de os animais serem desprovidos de razão e serem, portanto, de natureza inferior aos seres humanos. Aqui, aproxima-se o comportamento do homem com o das feras de modo a enfatizar sua vulnerabilidade frente à

¹⁶⁴ Cf. J. Wildberger, *ibidem*: “Dial. 15; Epist. 96,2; Dial. 7, 3, 3; Epist. 66, 4; 107, 7 [...] *naturae consentiri*”.

¹⁶⁵ Cf. J. Wildberger, J. Wilderberger, *op. cit.*, p. 872, n. 1326: “Dial. 7, 8, 5; 7, 8, 6; uirtutes enim ibi esse debunt ubi consensus atque unitas erit; Epist. 89, 15; Epist. 20, 2, 3 (*dissentire*).”

natureza. Esta é evocada na descrição de fenômenos naturais. Entre os termos empregados pelo filósofo, destacam-se os relativos às estações (inverno; verão; § 7), ao clima (oscilações; tempestades; calmaria; nebulosidade; §§ 7-8), aos ciclos naturais (dia e noite; movimentos celestes; § 8); e a desastres ambientais (inundações e incêndios; § 7).

Todos esses fenômenos denotam eventos que não podem ser controlados pelos indivíduos, de forma que oferecem aos seres humanos apenas a opção de ou a eles se adaptarem (*consentire*), ou de padecerem as conseqüências de sua recusa. A evocação desses fenômenos tem, nessa passagem, o efeito de enfatizar certa regularidade, ordem, e, acima de tudo, inevitabilidade dos desígnios da natureza. Partindo do pressuposto de que as intempéries da natureza, ou os prejuízos por ela causados ao ser humano são imutáveis, Sêneca propõe uma mudança de atitude por parte do homem. Além de suportar tais eventos, ele deve também entrar em harmonia com ela (*naturae consentiamus*, *Ep.* 107, 7).

A definição do que seja tal adaptação bem como o sentido em que a *natura* é aqui compreendida são expostos alguns parágrafos à frente:

[8] Você vê, no entanto, que a natureza equilibra este reino por meio de mudanças: tempos serenos sucedem a céus nublados; os mares se agitam depois da calmaria; os ventos revezam os seus sopros; o dia segue a noite; parte do céu se eleva, parte declina: a eternidade consiste em elementos opostos. [9] É a essa lei (*legem*) que nosso espírito deve se adaptar; a ela deve seguir, a ela deve obedecer. E considere tudo o que ocorre como se devesse ter ocorrido, e não queira subjugar a natureza. (*obiurgare naturam*). O melhor é suportar o que não se pode corrigir e atender sem resmungar ao deus, criador a partir do qual tudo provém. (*Ep.* 107, 8-9)

Tal como vimos na carta 41, também nessa passagem da carta 107 a natureza é equivalente a deus. Mas aqui essa equivalência é explorada por meio de uma outra imagem, que gera a metáfora da natureza enquanto lei (*lex*) à qual o homem deve seguir e obedecer. Tal metáfora encontra respaldo na concepção do mundo (*cosmos* em latim, do grego *kosmos*) como “cidade universal” (*kosmópolis* em grego)¹⁶⁶ da qual cada homem é cidadão e soldado¹⁶⁷ - aspecto que vimos também na *Ep.* 74, 3. De fato, é exatamente essa concepção que Sêneca retomará no parágrafo seguinte:

“É um péssimo soldado o que choramingando segue seu general. [10] Por esse motivo, aceitemos seus comandos com entusiasmo e bem dispostos, e não nos desviemos do curso (*cursum*) dessa belíssima obra, na qual está entretecido tudo quanto havemos de experimentar.”(*Ep.* 107, 9-10)

Trata-se não mais de uma divindade interiorizada dentro do humano (como visto na carta 41); mas sim da identificada com um comandante geral e, ainda, invocada sob o nome de Júpiter:

“E que nos dirijamos a Júpiter, por cujo comando esta imensidão é conduzida, da mesma maneira que nosso Cleantes a ele se dirigiu, em versos que o exemplo de Cícero, homem extremamente eloqüente, me permite verter em nossa língua. Se lhe agradarem, que você

¹⁶⁶ Diferentemente do que o ocorre em *kosmos/cosmos* (“universo”), não se registra equivalente direto da palavra grega *kosmopolis* no *OLD*.

¹⁶⁷ A imagem do universo enquanto pátria ocorre nas *Ep.* 28, 5; 58, 2; 102, 21; *Vit. beat.* XX, 3, 5; *Ot.*, IV, 1-2; *Tranq. an.*, IV, 4; e em *Ad. Helu.*, VIII, 5-6 e IX, 7. Cf. também o comentário de Pohlenz, II, p. 312.

os tenha em boa estima. Se lhe desagradarem, você há de compreender que nisto estou seguindo o exemplo de Cícero.” (*Ep.* 107, 10)

Vemos que a “adaptação” anteriormente implicada pelo verbo *consentire* contempla não exatamente uma atitude de resignação aos eventos imutáveis (como os fenômenos da natureza), mas sim uma aceitação entusiástica de comandos prescritos por instâncias superiores (aqui representados por Júpiter ou altas patentes do exército). Essa “adaptação à natureza” assinalada na carta em estudo por *naturae consentiamus* é, portanto, apresentada como solução aos inevitáveis sofrimentos trazidos pelo acaso (*fortuita*, *Ep.* 107, 7).

Essa diferença entre uma mera resignação frente aos eventos do acaso, da *Fortuna*, e a harmonização do homem com algo maior, com o destino (*fatum*)¹⁶⁸, fica explícita na versão senequeana no hino a Zeus de Cleantes:

“[11] Conduzi, ó genitor e senhor do pólo celeste aonde quer vos agrade: não haverá demora em vos obedecer.

Atendo-vos bem disposto. Caso não o faça, hei de vos acompanhar gemendo, e, como um homem vil, hei de suportar o que deveria ter sido feito por um homem de bem.

Os destinos (*fata*) conduzem quem os aceita de bom grado, e arrastam quem lhes resiste”

(*Ep.* 107, 11; grifo nosso)

¹⁶⁸ O uso dos termos *fatum* e *Fortuna* (ou *fortuita*) na referência a, respectivamente, “destino” e “acaso” nas cartas de Sêneca tende, em geral, a ser coerente. Motto, contudo, afirma que há algumas exceções, em momentos em que o filósofo considera ambos os termos como equivalentes (cf. Motto, *op. cit.*, p. 45). Porém, ao observarmos as passagens indicadas pela autora, podemos verificar que a tal equivalência é tênue: observamos que, na maioria das vezes em que Sêneca emprega o termo *fatum*, o contexto favorece a noção de ordem e a necessidade de segui-lo; quando emprega *Fortuna*, por outro lado, frequentemente é destacado seu caráter irracional e negativo.

Interessante lembrar que o último verso do poema (*ducunt uolentem fata, nolentem trahunt*), ausente das citações gregas do referido poema de Cleantes, chega a ser considerado uma criação particular de Sêneca.¹⁶⁹ Seja como for, a ênfase no destino volta a ser tematizada no comentário que serve de desfecho à carta:

[12] Assim vivamos, assim falemos: que o destino (*fatum*) nos encontre preparados e bem dispostos. Uma grande alma é aquela que a ele se entrega; mas é fraca e desprezível aquela que luta contra ele e que não só julga mal a organização do universo (*de ordine mundi male existima*), como também prefere corrigir os deuses antes que a si mesmo. Adeus.” (*Ep.* 107, 12)

A leitura da carta 107 acima proposta permite-nos constatar que, de fato, como propõe Wildberger, nesta carta *consentire* pode ser entendido como referente a uma harmonia com deus e com a vida em comum. Nesse sentido, observamos ainda que tipo de harmonia com a divindade é aqui denotada por meio da expressão *naturae consentire*: trata-se da relação do homem com o destino, como forma de lutar contra o acaso. Essa assimilação da natureza ao destino merece nossa observação mais detalhada.

3. 2 - Natureza, *heimarméne* e *fatum*

¹⁶⁹ Constam do *Hino a Zeus* de Cleantes, e em grego consta como: *Ágou dé m', ô Zeû, kai sú g' , he Peproméne, hopoi poth' hymên eimì diatetagménos. Hos hepsomaí g' aoknos, èn dé ge mè thélo, kakòs genòmenos oudèn hêtton hépsomai*. Cf. *SVF*, I, 527; e M. Marcovich, “On the origin of Seneca's “ducunt volentem fata, nolentem trahunt”, in *Classical Philology*, Vol. 54, n. 2, p. 119- 21.

Como vimos, o primeiro aspecto notável da argumentação da carta 107 é a abundância de referências a fenômenos naturais e o destaque que o próprio Sêneca dá às suas conseqüências, as quais, ainda que pareçam ser prejudiciais a nós, são também inevitáveis. Antes mesmo de se explicitar a referência ao destino no Hino de Cleantes, esse recurso já remete ao conceito estóico de destino, expresso pelo termo plural *fata*, na carta em estudo, e que em grego se denomina *heimarméne*.

Isso porque, para os estóicos gregos, o destino consistia em uma seqüência contínua de eventos, sempre produzidos por causas precedentes (*proegouméne*). Zenão, fundador da escola estóica, afirmava que “o destino (*heimarméne*) é a causa, idêntica a uma corrente, de todas as coisas que existem, ou a lógica (*lógos*) segundo a qual elas estão ordenadas¹⁷⁰”.

Voltemo-nos mais uma vez para uma obra de Cícero, em que o assunto é transmitido de forma mais extensa. Ao verter para o latim o termo *heimarméne* (utilizado por Zenão no fragmento acima), o autor define de modo claro seu significado:

Fatum autem id appello, quod Graeci heimarménen, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat.

¹⁷⁰ Cf. Zenão, *Fragments*, I, 175. Diógenes Laércio, VII, 149; e Estobeu, *Eclogae*, I, 5, 15. Cf. também J. B. Gould, *The philosophy of Chrysippus*, p. 142. Pearson comenta a passagem de Estobeu, destacando a identidade entre deus, providência, destino e natureza: “God receives different names, while his essence is constant, owing to the various phases of his union with matter (...) Thus he is Fate [*fatum*] acting in accordance with a constant law [*lex*], Forethought [*providentia*] as working to an end, and Nature [*natura*] as the creator of the world”. Cf. Pearson, *Zeno and Cleanthes fragments*, p. 93 (grifos nossos).

“Chamo de destino, aquilo que os gregos denominam *heimarméne*, que consiste na ordenação seriada das causas, na qual uma causa se conecta a outra e gera os eventos a partir de si. Esta é a verdade perpétua que emana de toda a eternidade. Desse modo, nada ocorre se não tiver sido previsto que iria ocorrer, da mesma maneira que nada há de ocorrer sem que existam na natureza as causas eficientes de si próprio¹⁷¹.” (Cícero, *De diuinatione*, I, 125; grifos nossos)

Também em *De natura deorum*, ao discorrer acerca da presciência dos deuses, lemos:

Hinc uobis extitit primum illa fatalis necessitas, quam heimarmenen dicitis, ut, quicquid accadat, id ex aeterna ueritate causarumque continuatione fluxisse dicatis.

“A consequência disso foi, em primeiro lugar, a noção de necessidade do destino, a qual vocês denominam *heimarméne*, de modo a afirmar que tudo o que ocorre deriva da verdade eterna e da continuidade das causas”. (Cícero, *N. D.* I, 55; grifos nossos).

O *Greek-English Lexicon (GEL)* apresenta as seguintes definições de *heimarméne*: particípio do verbo *meíromai* (este significando “receber em partilha”): a) “receber o que lhe é devido”; b) “obter a parte que lhe cabe”; e c) “ter sido decretado” (se empregado no passado).¹⁷²

¹⁷¹ Em comentário à passagem de *De diuinatione*, acima transcrita, A. S. Pease (*M. Tulio Ciceronis de Diuinatione*, Deutsche Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963, p. 321) aponta ainda outros textos ciceronianos que lidam com a mesma definição estóica de *fatum*: *Top.* 59; *Tusc.* 5, 70; *De Fat.* 20 e 38. Pease remete ainda a diversos fragmentos da filosofia estóica grega coletados em *SVF*.

¹⁷² Cf. Pease, em comentário a Cícero, *Diu.*, I, 125. (*M. T. Ciceronis De Diuinatione*, p. 321); I. T. Cardoso, “Aspectos da liberdade em *As troianas* de Sêneca”, in *Letras Clássicas*, n. 3, p. 233. A estudiosa ressalta que o emprego dessa terminologia seria coerente com a concepção sistêmica do universo, defendida pelos estóicos em muitas de suas obras.

No entanto os estóicos, através de seu próprio raciocínio etimológico, identificavam esse vocábulo com o grego *heirmos*, o qual significa: a) “uma série” ou “seqüência” (em especial na expressão *heirmos aítion*: “concatenação de causas”); e b) “uma conexão” (*GEL*).¹⁷³ Segundo este raciocínio, o termo indicaria não uma seqüência de eventos desconexos, como as contas de um colar, mas uma ligação logicamente *necessária*, ao modo dos elos de uma corrente; no caso, uma relação necessária entre causa e efeito. Disso decorre a afirmação de que “tudo o que ocorre possui uma causa”¹⁷⁴. Com isso se entende o comentário de Reale¹⁷⁵, no sentido de que os estóicos compreendiam a noção de “destino” como uma “racionalidade perfeita e imanente no universo”.

Essa específica concepção de destino, e de causalidade (*ordinem seriemque causarum*, Cícero, *De diuinatione*, I, 125) está implícita no modo como as referidas imagens de fenômenos naturais são elencadas na carta 107. É dessa forma que a argumentação de Sêneca sugere, por exemplo, que o frio e o calor são conseqüências do inverno e do verão. Os termos *cursus* (“curso”; *Ep.* 107, 10) e *ordo* (“ordem”, “seqüência” ou “sucessão”; *Ep.* 107,12) ressaltam o fato de que certos eventos precedem outros, de modo a consistir em etapas necessárias para sua produção. O frio trazido pelo inverno é um evento inevitável, uma vez que está, por assim dizer, “destinado” a ocorrer pelo encadeamento regular de eventos. O mesmo acontece com a sucessão do dia e da noite, a ascensão e declínio da abóbada celeste, e a perturbação do mar que sucede à sua calmaria.

A fim de direcionar para o âmbito da moral humana a variação e regularidade da natureza em geral, Sêneca tem como premissa uma semelhança implícita entre os infortúnios humanos e

¹⁷³ Sobre essa pseudo-etimologia atribuída pelos estóicos ao termo *heimarméne* como responsável pelo uso do latim *series* em *De Diuinatione* 125, cf. Pease, *op. cit.*, *ad loc.*, p. 321. Cf. ainda I. T. Cardoso, “Aspectos da liberdade em *As troianas* de Sêneca”, in *Letras Clássicas*, n. 3, p. 233.

¹⁷⁴ Cf. Cícero, *Diu.* I, 125-27.

¹⁷⁵ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. III, p. 369 *et seqs.*

os fenômenos naturais, que é acentuada pela forma como se comparam nesta carta os homens e as feras. A percepção de tal semelhança entre os referidos eventos é possível a partir de uma perspectiva superior: “adotar uma alma grande e digna de bom homem” (*Ep.* 107, 7- grifos nossos), e *consentire naturae*.

Dessa forma a noção senequeana de “harmonia com natureza”, aqui designada pela expressão *naturae consentiamus* (“estejamos de acordo com a natureza”) está na carta 107 mais diretamente relacionada com a harmonia com o destino na medida em que, para os estóicos, eventos mais propriamente humanos e ciclos naturais operam, ambos, sob a mesma lógica (*ratio/logos*).

3. 3 - A mudança de perspectiva como requisito para a harmonia interna

Outro aspecto que chama a atenção na carta 107 é a ênfase dada à mudança de opinião, de sentimento, por parte do homem em relação aos infortúnios. Partindo da constatação de que existem certos fatores externos que, à semelhança dos fenômenos naturais, estão além do nosso controle, Sêneca afirma que a única coisa que pode ser alterada nesses casos é a atitude interna do indivíduo¹⁷⁶. Essa idéia é mais destacada em expressões presentes na carta que denotam opinião e preferência: como *animus noster (...) aptandus est; putet; obiurgare; sine murmurartione comitari; gemens; oderimus; uolentem; nolentem; male existimat; mauult*; e similares. Nota-se, com isso, uma constante recomendação a Lucílio: não se opor à inevitabilidade do destino, mas sim seguir voluntariamente o que estiver previsto para acontecer segundo a ordem natural.

¹⁷⁶ G. Reale (*História da filosofia antiga*, Vol. I, p. 307) afirma que os estóicos teriam considerado a disposição de espírito como fator determinante no valor moral de uma ação.

Se olharmos mais atentamente, o papel da vontade pessoal no alcance da harmonia com a natureza pode estar implícito na própria locução que exprime a harmonia, *naturae consentiamus* (Ep. 107, 7). Recordemos que o verbo *sentire*, por si só, é regularmente utilizado para indicar que se tem tanto um “sentimento”, quanto “uma opinião ou julgamento”¹⁷⁷. Acrescentando-se ao verbo o prefixo *con-*, o sentido do termo se torna “ter a mesma opinião”¹⁷⁸, “assentir”, “consentir” ou mesmo “concordar; ter a mesma intenção”¹⁷⁹. Se nos lembramos, ainda, o fato de que Sêneca preza o papel que a etimologia costuma ter na argumentação estóica, é possível pensar que, ao menos nessa carta, a escolha da expressão *naturae consentiamus* está de acordo com uma ênfase na participação da vontade do indivíduo.

Evidentemente, a relação entre vontade humana e destino envolve outras questões, que não caberá aqui desenvolvermos, como a da relação entre o indivíduo e a *necessitas*. Citamos a seguir apenas algumas passagens de cartas senequeanas que sugerem que nossa interpretação de *naturae consentiamus* na carta 107 pode ser coerente com a filosofia desenvolvida por nosso autor em outras cartas.

No final da carta 54, ao discorrer sobre a possibilidade de morrer, Sêneca trata da questão da vontade do sábio:

“Pois qual é a virtude em se retirar quando se é expulso? No entanto, também nisso há virtude: sou, de fato, expulso; mas é como se estivesse me retirando. Da mesma forma, o sábio nunca é expulso, pelo motivo de que ser expulso é ser retirado à força de um lugar

¹⁷⁷ Cf. *OLD*, sentidos 6, 7, 8 e 9.

¹⁷⁸ Cf. *OLD*, sentidos 1 e 3.

¹⁷⁹ Cf. verbete *consentire* no *OLD*, sentidos 2, 4, 5, 6 e 8.

de onde se afasta contra sua vontade; o sábio não faz nada contra sua vontade: ele escapa da necessidade, porque ele quer aquilo que a necessidade o coage a fazer.” (Ep.54,7)

O sábio nada faz contrariado (*inuitus*) precisamente porque aprendeu a desejar aquilo que a necessidade o coage a fazer, de modo que nem mesmo um evento inevitável como a morte o poderia contrariar. Tão pronunciada é a importância moral da não-oposição da vontade, que até mesmo o supremo bem da filosofia (a virtude) depende dessa atitude. O motivo disso é explicitado sete cartas depois, no terceiro parágrafo da epístola de número 61:

“Esteja atento para não fazer coisa alguma contra sua vontade. Aquilo que há de acontecer necessariamente a quem resiste não é uma necessidade a quem o deseja. É isto que digo: quem aceita as ordens de bom grado escapa da parte mais amarga da servidão: fazer o que não quer. Não é infeliz quem faz algo sob ordens, mas sim quem o faz contra sua vontade. Portanto, organizemos nossa mente de maneira tal, que desejemos o que a situação vier a exigir, e, acima de tudo, que consideremos nosso fim sem pesar.”(Ep. 61, 3)

Nesse trecho, pode-se notar que o filósofo explicita, tal como sugerido na carta 107, uma mudança de opinião em relação a eventos necessários e inevitáveis, de modo que a vontade do indivíduo não mais se oponha ao desenrolar do destino.¹⁸⁰

Como conclusão das considerações deste capítulo, torna-se evidente que, não somente ações e hábitos (apontados no capítulo anterior quanto à carta 122, por exemplo), mas também a

¹⁸⁰ Sobre a relação do sábio com a *Fortuna* e o destino, cf. ainda M. M. Bregalda, *op. cit.*, p. 37.

vontade humana é necessária para o alcance da harmonia que é o *télos* estóico. Tal concordância da vontade com o destino é, na carta 107, mais uma vez expressa por imagens de eventos naturais – aqui, mais precisamente por meio da lógica imanente e inevitabilidade que eles representam. A natureza serve aqui de paradigma para a percepção do destino humano a que se deve harmonizar sua vontade. A harmonia interna à própria vontade ou pensamento humano será assunto do próximo capítulo.

Capítulo IV – A harmonia das artes liberais e da Medicina

A presença de termos do âmbito musical em passagens que discorrem sobre a harmonia estóica levou Long, em artigo a que nos referimos¹⁸¹, a investigar mais profundamente relações entre a teoria musical grega e a Ética estóica em geral. Após analisar diversas passagens do estoicismo antigo, sobretudo de autores gregos, o estudioso acaba por apontar a música como o paradigma principal para a harmonia na Ética estóica.¹⁸²

Segundo Long, a música é o modelo para a ética estóica, tal como, *mutatis mutandis*, a Medicina seria modelo na ética de Aristóteles¹⁸³. Em Apêndice ao artigo, o estudioso recusa a hipótese de que mesmo outra arte liberal, a escultura, tenha tido papel equivalente¹⁸⁴.

Long se concentra sobretudo na teoria musical e estoicismo gregos, apontando algumas passagens de Cícero e Sêneca. No entanto, a presença da música na obra de Sêneca é mais ampla, conforme nos lembra Armisen-Marchetti.¹⁸⁵ Vale lembrar que Long não trata, por exemplo, da carta 88 senequeana, na qual, em meio à menção a diversas artes (inclusive às artes médica e literária), há evidentes referências à harmonia estóica associadas ao âmbito musical.

Essa lacuna nos indicou ser importante, para o presente estudo da noção da harmonia no estoicismo senequeano, observar como se verifica em Sêneca, ao menos nas cartas contempladas em nosso corpus, a questão das artes como paradigma para a Filosofia. Para tanto, selecionamos

¹⁸¹ A. A. Long, “The harmonics of Stoic virtue”, *op. cit.* Cf. nossa seção 1.1,

¹⁸² : “None the less, I hope to have given reason for thinking that the analogy was important to them, in whatever they worked it out, and that music was their principal craft on analogy”. Cf. A. A. Long, “The harmonics of Stoic virtue”, *op. cit.*, p. 221.

¹⁸³ Cf. A. Long, *op. cit.*, p. 209-10: “For Aristotle, with his well know emphasis on the relative imprecision of ethics by contrast with theoretical science, medicine was a highly appropriate model.”

¹⁸⁴ Cf. A. Long, *op.cit.*, p. 221-23.

¹⁸⁵ Cf. Armisen- Marchetti, p. 218-219.

cartas em que Sêneca trata da “harmonia” no contexto das artes em geral. Isso ocorre nas *Epístolas* 8 e 95, em relação à arte médica¹⁸⁶, e na *Epístola* 88, em relação à música.

Notoriamente, além destas, há muitas outras passagens das epístolas em que Sêneca se refere as artes em geral (como, por exemplo, *Ep.* 8, 9; 14; 16; 47; 50; 53; 65; 66; 84; 85; 87; 92; 102; e 109)¹⁸⁷ e mais especificamente à Medicina (por exemplo, *Ep.* 2; 6; 14; 15; 64; 75; 78; 84; 85; 89; 94; 106; 117; 120; 122)¹⁸⁸. Na medida que nos envolvemos no tema, ficou claro que, devido tanto à quantidade de passagens, como à profundidade, o assunto mereceria uma investigação à parte.

Dessa forma, nossa presente discussão procurará centrar-se sobre a noção de harmonia relacionada às artes nas cartas selecionadas, e se dividirá em duas seções: a primeira abordará o modo como a “harmonia” é tratada no âmbito de discussões que envolvem Medicina. Na segunda, trataremos da tematização da harmonia no âmbito das artes liberais.

4.1 -A analogia entre a Filosofia e a música

A carta 88 é célebre por tematizar centralmente às artes em geral, assunto comumente tratado de modo mais tangencial ou esparso nas demais cartas. Para nossas considerações,

¹⁸⁶ A definição estoica de “arte” (*ars* em latim, *techné* em grego) era “um sistema de conhecimento unificado por um propósito comum”. Cf. Sellars, *op. cit.*, p. 69; e SVF, I, 73 (para a definição de Zenão). H. Parker comenta que Sêneca afirmara expressamente que a Medicina é uma arte liberal (H. Parker, “The seven liberal arts”, in *The English historical review*, p. 419), e cita Rischel (*Opuscula philologica*, III, p. 366).

¹⁸⁷ L. Motto (p. 17-18) aponta as cartas 8; 9; 65; 85; 87; 88; e 102; às quais M. Armisen-Marchetti (p. 79-80 e p. 140) acrescenta as *Ep.* 14; 16; 47; 50; 84; 92; e 109.

¹⁸⁸ Tivemos a oportunidade de discorrer sobre a presença do discurso médico em cartas selecionadas de Sêneca no I Simpósio Internacional de Estudos Antigos: Saúde do homem e da cidade na Antigüidade Greco Romana. Cf. M. C. de Pietro, “Medicina e Filosofia nas *Epistulae Morales* de Sêneca: metáforas do processo curativo do corpo e da alma”, in: Peixoto, M. C. D. (org.) *Anais do Simpósio Internacional de Estudos Antigos: Saúde do homem e da cidade na Antigüidade Greco Romana*. CD-Rom. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2007.

importante é destacar que nessa carta à menção à arte musical se refere à questão da “harmonia” em dois planos, conforme veremos a seguir.

A carta em questão discorre a respeito dos chamados *studia liberalia*¹⁸⁹ (“estudos liberais”), assim como de técnicas e ciências em geral, ressaltando que nem mesmo qualquer das artes liberais deve ser estudada por si só, sendo, pois, necessário serem sempre direcionadas para o aperfeiçoamento moral¹⁹⁰. Assim, o filósofo trata da Gramática, Dialética, e Retórica (§§ 3-8); da Música (§ 9); da Geometria e Aritmética (§§ 10-13), e da Astronomia (§§ 14-17).¹⁹¹ Comenta brevemente (§ 18) as artes não-liberais em geral (como a pintura, escultura, talha de pedras, artes marciais e gastronômicas). Sêneca discute também acerca das vantagens da Filosofia sobre as demais artes (§§ 24-28), mas também aponta os defeitos de renomados filósofos (§§ 42-46).

Dentre as passagens referidas, apresentamos abaixo o excerto em que a noção de “harmonia” está apresentada de modo mais explícito e preciso:

“Volto minha atenção ao músico: você me ensina a maneira como os tons agudos e graves estão de acordo entre si (*quomodo inter se acutae ac graues consonent*), assim como cordas que tocam sons diversos resultam na harmonia (*neruorum disparem (...) sonum fiat concordia*). Ao invés disso, ensine-me como meu espírito pode estar de acordo consigo mesmo (*quomodo animus secum meus consonet*) e como fazer com que minhas decisões

¹⁸⁹ Do grego, *enkýklios paidéia* (“educação abrangente”), expressão que será traduzida por *orbis doctrinae* por Quintiliano. (cf. Quintiliano, *Inst.* I, 10). Gummere afirma que dentre as artes liberais estavam incluídas a Retórica, Gramática, Dialética, Astrologia, Aritmética, Música e Geometria (cf. Gummere, vol. V, p. 358, nota a). Ressaltamos, porém, que a lista de disciplinas não era canônica e podia variar. Sabe-se, por exemplo, que Varrão (116 a.C.-27 a.C.) dedicara um livro a cada uma das artes (totalizando nove livros, agora perdidos, designados pelo título de *Disciplinae*): Gramática, Dialética, Retórica, Aritmética, Geometria, Astrologia, Música, Medicina e Arquitetura.

¹⁹⁰ Sobre o fato de o estoicismo ter progressivamente, e sobretudo na época imperial romana, sujeitado as demais áreas da Filosofia (Física e Lógica) à Moral, cf., por exemplo, J. Brun, *O estoicismo*, p. 15.

¹⁹¹ Sobre o modo como Sêneca tematiza a relação entre a sabedoria e o estudo dessas artes, cf. M. M. Bregalda, *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca* (Dissertação de mestrado, IEL – Unicamp, 2006), p. 33-34.

não sejam discrepantes (*nec consilia mea discrepent*). Você me mostra o que são ritmos chorosos; é preferível que mostre como posso não emitir uma voz chorosa em meio a situações adversas.” (*Ep.* 88, 9; grifos nossos)

Percebe-se nessa carta que a analogia da harmonia na vida com a musical tem como base a analogia entre as artes em geral.¹⁹² Mas, observemos mais de perto como a “harmonia” é referida nesse contexto específico.

Cabe notar que, na carta em estudo, a palavra latina que aqui traduzimos por “harmonia” é *concordia*. Trata-se de um termo que, como vimos, consta das referências de Cícero à harmonia¹⁹³, mas que seria, segundo Armisen-Marchetti, o privilegiado por Sêneca nesse sentido¹⁹⁴. Em *neruorum disparem (...) sonum fiat concordia*, o termo *concordia* denota precisamente a harmonia entre sons. No entanto, no contraste com a oração seguinte (*quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent*), o contexto musical (*consonet, discrepent*) passa a metáfora para designar, como previsto pela estudiosa, o estado da alma virtuosa isenta de perturbações.

O modo como a menção de uma *concordia* entre sons se refere a uma harmonia interna ao homem será, portanto, bastante sutil. Contribuem para a metáfora musical também o verbo *discrepare* e, contrastando com este, duas vezes *consonare*, outro dos termos correlatos a *homología*. Cabe recordar que, com referência a essa mesma passagem, Armisen-Marchetti aponta o uso de *consonare* como um diferencial de Sêneca em relação ao modo como Cícero lida com o conceito grego de *homología*.

¹⁹² Cf. J. Sellars (*op. cit.*, p. 56, n. 4) aponta, quanto a Epicteto, que, por sua vez, apresentara *tá biótiká* (“arte da vida”) como analogia de *tá mousiká*.

¹⁹³ Cf. nossa exposição na seção I. 2 e na 1.3.

¹⁹⁴ Armisen-Marchetti, p. 219. Cf. nossa exposição na seção I. 3.

Na passagem da carta 88 acima traduzida, vemos que, após indicar que um dos atributos ou tarefas da arte musical é fazer com que sons diversos resultem em uma melodia harmoniosa, Sêneca contrasta essa técnica com a necessidade que diz respeito ao âmbito da Filosofia ética: a de que a alma esteja de acordo consigo mesma e que suas decisões não sejam divergentes entre si.

Mas, diferente do que aponta Armisen-Marchetti quanto à motivação senequeana para preferência pelo termo, não nos parece que, ao optar pelo uso de *concordia* nessa passagem em que se refere à *homología* na alma humana¹⁹⁵, Sêneca privilegiaria tanto a imagem da “concordia política e social”.¹⁹⁶ Com isso fica claro que, embora possa haver, também nessa passagem, uma alusão à harmonia social, a palavra *concordia* está aqui explorada sobretudo no sentido musical. De todo modo, também esse sentido funcionará como uma imagem de harmonia no âmbito externo (entre instrumentos distintos) a ser comparada ao referente: a harmonia interna ao homem, i. e. entre as ações de um mesmo indivíduo.

Uma imagem análoga também pode ser encontrada na carta 84:

“Você não vê a grande quantidade de vozes que compõem um coral? Ainda assim, apenas um som é produzido por todas elas. Nele, há algumas vozes agudas, algumas graves e outras intermediárias; às masculinas, acrescentam-se as femininas; entremeiam-se as flautas. Nele, as vozes são imperceptíveis individualmente; elas se manifestam como um todo. [10] Falo do coral que os antigos filósofos conheceram. Em nossas apresentações, os cantores são mais numerosos que a platéia dos teatros de outrora. Quando um batalhão de cantores ocupou as vias de acesso, o anfiteatro foi rodeado de trombeteiros e todo tipo de

¹⁹⁵ Armisen-Marchetti, *op. cit.*, p. 219. Cf. exposição em 1.3.

¹⁹⁶ Como bem se vê em exemplo aventado por Armisen-Marchetti “paz e concórdia do espírito” (*pax et concordia animi*, em *De uita beata*, III, 4), cf. seção 1.3.

flautas e instrumentos ressoou no palco (*omne tibiatarum genus organorumque consonuit*), fez-se um concerto a partir da dissonância (*fit concentus ex dissonis*). Assim quero que nossa alma seja: que nela existam muitos tipos de artes, muitos conselhos; que existam modelos (*exempla*) provenientes de muitas épocas, mas todos em harmonia com um só propósito (*sed in unum conspirata*).” (*Ep.* 84, 9-10)

Nos dois textos senequeanos, observamos que também Sêneca, como ocorre em Cícero, utiliza a metáfora do concerto musical para designar a harmonia das virtudes. No caso da carta 84, trata-se da harmonia dos pensamentos na alma do mesmo homem. É interessante destacar que ali o termo utilizado para designar esse tipo de “afinação” moral tem parentesco com *conspiratio* – vocábulo não elencado pelos estudiosos consultados, mas que também pode designar “harmonia” (*OLD*).

É importante destacar que, embora os dois trechos apresentados se refiram à “harmonia” através da analogia com a música, eles divergem, porém, no modo como evocam o conceito: na carta 88, a “harmonia” das decisões (*consilia*) entre elas mesmas, bem como do espírito consigo mesmo, é comparada com a melodia harmoniosa que resulta de cordas com sons diferentes, mas todas pertencendo ao mesmo instrumento. Na carta 84, por outro lado, compara-se a harmonia entre diversas artes, conselhos e modelos (*exempla*) com a harmonia entre elementos diversos, como as múltiplas vozes de um coral, ou os vários instrumentos de um concerto musical.

Ressalta-se, pois, na carta 88, um aspecto comparativamente mais interno da “harmonia”, pois o acordo se dá entre os elementos múltiplos de um mesmo objeto (cordas musicais de um mesmo instrumento, ou as várias decisões de uma única pessoa); ao passo que a carta 84 enfatiza uma “harmonia” mais externa, como os variados membros de um coral, os instrumentos diferentes de uma orquestra, ou as diversas artes e conselhos disponíveis.

As duas cartas também divergem em um outro ponto, fundamental para as considerações deste capítulo. Na carta 88, Sêneca parece jogar com a tradição estoica, ressaltada por Long, de se tomar a música como parâmetro para a Filosofia. Isso porque, no contexto em que critica cada uma das artes liberais, o cordobês também censura a música, deixando implícito que, embora possa ser usada como analogia para a prática filosófica, ainda está situada em nível inferior à Filosofia.

Na carta 84, contudo, a música não é criticada, mas simplesmente apontada como analogia para a unidade harmônica que deve haver entre os diversos elementos da alma. Na seção seguinte observaremos as cartas 8 e 95. Nelas, contrastando com que sugere Long no artigo sobre a música do estoicismo, parece-nos que a arte médica é efetivamente apresentada como parâmetro para a Filosofia estoica.

4.2- A analogia entre a Filosofia e a Medicina

É notório que a Medicina sempre foi tema caro aos estoicos, e a necessidade de a considerar para melhor compreender a doutrina desses filósofos ainda se mantém atual, mesmo após mais de dois milênios da fundação da escola do pórtico¹⁹⁷. Estudos recentes sobre o estoicismo, e mais especificamente sobre Sêneca, atestam essa pertinência ao dedicarem-se ao assunto¹⁹⁸. Mesmo pesquisas sobre as tragédias senequeanas mencionam esse recurso¹⁹⁹. Aqui

¹⁹⁷ Cf. R. J. Hankinson, “Estoicismo e Medicina”, in B. Inwood (Ed.), *Os estoicos*, p. 327-42. O fato de o *The Cambridge Companion to the Stoics* (traduzido no Brasil como *Os estoicos*), após a discussão de disciplinas fundamentais como ética, lógica e metafísica, conter um capítulo exclusivo para tratar do vínculo entre estoicismo e Medicina (p. 327-342) ilustra a relevância do assunto.

¹⁹⁸ Além de Hankinson, *op. cit.*, citamos, no Brasil, M. M. Bregalda, *op. cit.*, 2006.

¹⁹⁹ Cf., por exemplo, a referência, ainda que breve, de G. R. Klein, *O Édipo de Sêneca: tradução e estudo crítico* (Dissertação de mestrado, IEL – Unicamp, 2005), p. 133.

gostaríamos de ressaltar a relevância de se observar menções à Medicina para o estudo do conceito de “harmonia” nas cartas selecionadas de Sêneca.

Sabe-se que a Filosofia e a Medicina são disciplinas profundamente interconectadas. De fato, comprova-se que não somente diversos filósofos manifestaram interesse pela Medicina (como Empédocles (ca. 490-430 a.C.) e Sexto Empírico (ca. Séc. II d.C.), como também médicos ilustres se dedicaram seriamente à especulação filosófica, haja vista o exemplo de Galeno (129 d.C.- ca. 200), Alcmeon (Séc. V a.C.), Díocles de Caristo (Séc. IV a.C.), Herófilo (335 a.C.- 280 a.C.), Menódoto (Séc. II d.C.) e Asclepíades (ca. 124 a.C.- 40 d.C.)²⁰⁰, além dos conhecidos Hipócrates (ca. 460 a.C.- ca. 370 a.C.) e Aristóteles (ele próprio filho de um renomado médico asclepíada)²⁰¹.

Entre os primeiros estóicos é possível encontrar referências à Medicina já a partir de Crisipo, cuja obra é citada por Galeno²⁰². Durante a fase romana da escola estóica, é em Cícero que primeiro se registra a alusão à Medicina, nas *Disputationes tusculanae*²⁰³.

No corpus observado neste estudo, porém, a Medicina aparece não como objeto de estudo teórico (como a consideravam diversos dos autores há pouco mencionados), mas como um paradigma que auxilia Sêneca a expressar certas idéias. Das várias menções a termos concernentes à arte médica, observemos, inicialmente, duas passagens da carta 8 em que isso ocorre. A primeira consiste na réplica de Sêneca a uma suposta acusação de que ele se estaria tornando socialmente improdutivo:

²⁰⁰ Cf. Hankinson, *op.cit.*, p. 327.

²⁰¹ Como se sabe, seu pai, Nicômaco, serviu como médico ao rei Amintas da Macedônia, avô de Alexandre, o Grande. Cf. G. Reale, *História da filosofia*, Vol. I, p. 173.

²⁰² Cf. SVF, III, 471.

²⁰³ Cf. Cícero, *Tusc.*, III, 1 *et seqs.*

“Afastei-me não tanto das pessoas, mas das coisas; e, sobretudo, de minhas próprias coisas. Estou trabalhando em assuntos que interessam aqueles que estão por vir. A eles prescrevo (*conscribo*) algo que possa ser útil, conselhos salutareis (*salutares admonitiones*), bem como receitas de remédios benéficos (*medicamentorum utilium compositiones*), confio às letras, tendo comprovado que são eficazes (*efficaces*) em minhas feridas (*ulceribus*); estas, se não foram completamente curadas, ao menos cessaram de se alastrar (*serpere desierunt*).” (*Ep.* 8, 2; grifos nossos)

Conscribo (“componho” ou “prescrevo”), *compositiones* (“composições” ou “receitas”), *serpere* (“serpentear”, “difundir” ou “alastrar-se”) são termos que, individualmente, poderiam ter outras interpretações (conforme discutimos em notas à tradução da passagem). Mas, no contexto, junto a *medicamentorum* (“medicamentos”), *salutares* (“salutares”), *ulceribus* (“feridas”) e *persanata* (“completamente curada”), *conscribo* e *compositiones* referem-se também à terminologia própria da arte da Medicina. O duplo sentido nos parece, por sua vez, bem servir à metáfora com que Sêneca compara a Medicina com a arte que ele próprio exerce por meio de seus escritos: a Filosofia (que abrange o ensino da Filosofia), e a combinação entre expressões características das duas artes (“prescrevo... conselhos”; “minhas próprias feridas”) reforça ainda mais essa analogia entre ambas.

Mais adiante, lemos uma exortação que o filósofo dirige às futuras gerações, mencionadas em passagem posterior da mesma carta:

“Sendo assim, mantenham-se nesse estilo de vida são e sadio, a fim de conceder ao corpo tanto quanto seja suficiente para uma boa saúde. Ele deve ser tratado com muito rigor, a fim de que não obedeça mal à alma: a comida deve eliminar a fome, a bebida deve extinguir a sede, as vestes devem afastar o frio, a casa deve ser uma proteção contra o clima hostil.” (*Ep.* 8, 5)

A passagem lembra a imagem do filósofo como um médico rigoroso, já explorada na *Ep.* 75:

Quid aures meas scabis? quid oblectas? aliud agitur: urendus, secandus, abstinendus sum. Ad haec adhibitus es: curare debes morbum ueterem, grauem, publicum: tantum negotii habes quantum in pestilentia medicus. Circa uerba occupatus es? iamdudum gaude si sufficis rebus.

“Por que afagar os meus ouvidos? Para que entretê-los? Trata-se de outra coisa: eu devo ser queimado, dissecado e obedecer a um regime rigoroso. Para isso você foi chamado; você deve curar uma doença grave, crônica e generalizada. Você tem uma missão tão grande quanto um médico em meio a uma epidemia. E se preocupa com palavras? Fique contente se puder fazê-lo com o conteúdo.” (*Ep.* 75, 7)

Verifica-se que na primeira passagem (*Ep.* 8, 2) a imagem da Medicina é usada como equivalente para o benefício que Sêneca oferece aos que estão por vir. Para isso, Sêneca se

valera, como vimos no segundo trecho transcrito, da metáfora da Medicina presente na forma da própria receita (a já referida *compositio*) que o filósofo prescreve à geração futura. Esta, prescrição, por sua vez, consiste numa exortação à manutenção de um estilo de vida que pode ser suficientemente saudável ao corpo, mas deve ser voltado às atividades da alma. Sêneca, então, partirá dessa imagem para retomar a discussão sobre a ilusão dos “falsos prazeres”, a qual havia comentado no parágrafo anterior.

Essas passagens nos permitem introduzir a carta 95, que trata da questão dos falsos prazeres de modo mais extenso. Ali a “harmonia” será tematizada por meio de interessante analogia da arte médica com a Filosofia. Sêneca inicia a carta comentando a insistência de Lucílio em questioná-lo acerca da parenética (em grego, *parainetiké*), a parte da Filosofia voltada ao aconselhamento através de preceitos e persuasão²⁰⁴.

Após apresentar exemplos de pessoas que pedem o que não desejam receber, o filósofo declara que não terá compaixão de seu aluno, e que escreverá uma carta imensa sobre o assunto requisitado (*ego me omissa misericordia uindicabo et tibi ingentem epistulam inpingam*, “Quanto a mim, vingar-me-ei sem misericórdia, e lhe comporei uma epístola descomunal.”). De fato, a promessa é cumprida: a carta em questão contém 73 parágrafos.

O tema geral da epístola 95 consiste numa argumentação em favor da *hortatio*, ou seja, da parte da Filosofia voltada ao ensino através de preceitos²⁰⁵. No trecho selecionado, o filósofo inicia seu discurso expondo a condição moral de épocas anteriores, contrastando-a com a depravação de sua época. Ele se volta, em seguida, à Medicina, que proporciona reforço a seus

²⁰⁴ Gummere (vol. VI, p. 452, nota b) considera que o termo grego tem sentido semelhante ao *monitio* (“aconselhamento”) latino, o qual, de acordo com Sêneca, abrangeria o gênero da *hortatio* (“exortação”). Cf. *Ep.* 94, 39 (grifos nossos): “Se assim for, então denegue também o benefício das consolações, do dissuadir, das exortações (*adhortationes*), das reprimendas, e também dos elogios: todas pertencem ao gênero do aconselhamento (*monitiones*)”. Essa parte da Filosofia é tratada minuciosamente nas cartas 94 e 95, o que demonstra a importância que Sêneca a ela atribuí.

²⁰⁵ Cf. nota *supra*.

argumentos, por meio exemplos concretos²⁰⁶. Observemos, pois, os elementos do trecho relevantes à nossa pesquisa.

Doenças como consequência dos vícios morais

Em certo momento da carta 95, Sêneca estabelece uma relação estreita entre as doenças e a ausência de virtude:

“A Medicina outrora consistia no conhecimento de poucas ervas, com as quais se estancava a hemorragia e se cicatrizavam os ferimentos. Em seguida, gradativamente atingiu esta complexa variedade. E não é surpreendente que, naquele tempo, ela tivesse menos o que fazer em corpos firmes e sólidos, com alimentos leves e não estragados pelo artifício ou pelo prazer. Mas depois que se começou a buscar alimentos não mais para aplacar a fome, mas sim para a aumentar, e que milhares de temperos foram criados, por meio dos quais se estimulava a afeição aquilo que era sustento para os esfomeados, é agora um fardo para os satisfeitos. [16] Donde surgem a palidez e o tremor dos músculos encharcados de vinho, e aquela magreza derivada da indigestão, ainda mais miserável do que a derivada da fome. Donde os pés que cambaleiam instáveis, e a constante hesitação característica da própria embriaguez. Donde o líquido presente em toda a pele e o ventre inchado, visto que se está mal acostumado a tomar mais do que podia. Daí o inchaço da bile amarela e uma compleição sem cor, uma excreção que se putrefaz em si mesma, e os

²⁰⁶ De Meo diz: “A noi parrebbe giusto vedervi il segno di una accresciuta esigenza di realismo e di un più forte bisogno di concretezza didattica” (cf. C. De Meo, *Lingue tecniche del latino*, p. 234). O modo como tal efeito teria sido recebido pelos autores latinos é, provavelmente, similar ao modo como nós o recebemos, no seguinte sentido: quando discutimos a respeito de teorias filosóficas e quais seriam suas aplicações, raramente nos voltamos a nós mesmos. No entanto, quando o filósofo estabelece comparações com a saúde e com aquilo que nos é mais caro - a vida -, a discussão toma outro rumo.

dedos retorcidos devido a uma rigidez nas articulações, o adormecimento dos nervos, já insensíveis, e um torpor ou palpitação dos que se agitam ininterruptamente. [17] Por que mencionar as vertigens na cabeça? E os tormentos que afetam os olhos e ouvidos, os pruridos extenuantes da cabeça, e todas aquelas mazelas causadas por úlceras internas, que nos sobrecarregam? Além disso, há inúmeros gêneros de febre, alguns dos quais atacam com ímpeto feroz, alguns se alastram com crises suaves, alguns com arrepios e convulsão abundante dos membros. [18] Por que mencionaria ainda as outras inúmeras doenças, castigos da extravagância? Eram imunes a esses males aqueles homens, que ainda não haviam se desfeito em caprichos, que governavam a si mesmos, que serviam a si mesmos. Endureciam seus corpos com trabalho e com esforço genuíno, fatigados ou pelas caminhadas, ou pela caça, ou pelo trabalho com a terra. Confortava-os uma alimentação que não agradaria a ninguém, senão aos esfomeados. Desse modo, não havia necessidade de tamanha quantidade de parafernália médica, nem de tantos instrumentos ou caixas de remédios.” (*Ep.* 95, 15-18)

Nesta carta se nota um estreito vínculo entre Moral e Medicina, apresentando-se, como comum a ambas, a preocupação com hábitos. Como se observa, o filósofo defende que a Medicina em tempos primevos não era tão requisitada precisamente porque, sendo então os hábitos adequados (“corpos firmes e sólidos, com alimentos leves e não estragados pelo artifício ou pelo prazer”), as doenças de então eram poucas ou inexistentes. Com o passar do tempo, a moral coletiva se teria degradado (cf. *Ep.* 94), com o que doenças mais freqüentes e severas começaram a surgir.

Vemos que o primeiro exemplo empregado no excerto citado se relaciona ao apetite (§15): sendo os homens seduzidos pelo refinamento, alimentos passam a ser buscados além da

quantia necessária²⁰⁷, o que consistiria num excesso. A partir dessa atitude excessiva, diversos males se tornariam comuns.

Tal argumentação sugere que a ausência de virtude, aqui caracterizada pela busca dos prazeres e por meio de artifícios e intemperança, seja a causa principal da deterioração da saúde pública. Cabe lembrar que o elo entre saúde e moral nem sempre é válido nas obras senequeanas: com efeito, Sêneca por vezes destaca a absoluta independência entre o bem supremo e a saúde física²⁰⁸, como vimos na Epístola 74, parágrafo 21:

“Muitas vezes aconteceu que o desejo da glória lançou mentes jovens a desprezar tanto a espada como o fogo; o espectro e a sombra da virtude arrastam alguns para a morte voluntária.” (*Ep. 74, 21*)

Contudo, no excerto indicado, em que a degradação física (doença) sucede a degradação moral (vício), há uma ênfase no vínculo entre saúde e moral.

A complexidade como indicador de desarmonia

Sêneca prossegue na mesma carta:

“Era simples a causa de sua simples saúde (*simplex erat ex causa simplici ualitudo*); mas pratos diversos criaram diversas doenças (*multus morbus multa*

²⁰⁷ Semelhante emprego do exemplo relacionado à alimentação para ilustrar a cobiça pode ser encontrado na *Ep. 59, 13*: “Não compreendo nem mesmo aquilo que a saciedade mostra aos animais, sobre qual deve ser a medida de comida, qual de bebida: o quanto devo adquirir é algo que desconheço”. Noblot afirma que o tema da cobiça também ocorre nas *Ep. 47, 2* e *60,3*.

²⁰⁸ Como na *Ep. 78, 21*: “Acredite em mim: há lugar para a virtude mesmo em uma maca.” (*Est, mihi crede, uirtuti etiam in lectulo locus*).

fericula fecerunt). [19] Veja quantas coisas, que hão de passar por uma única garganta (*unam gulam*), a extravagância (*luxuria*), devastadora de terras e mares, mistura (*permisceat*). É forçoso, portanto, que tantas coisas diversas (*diuersa*) discordem (*dissideant*) entre si, e, tendo sido mal ingeridas, sejam também mal digeridas, umas lutando contra as outras. E tampouco é surpreendente que a doença, originada de uma alimentação discorde (*ex discordi cibo*), seja também inconstante (*inconstans*) e variável (*uarius*)²⁰⁹, e que aquelas coisas, compostas pela junção forçada²¹⁰ de elementos contrários à natureza (*contrariis naturae*), resultem em tal doença. Por esse motivo, há tantas maneiras de ficarmos doentes quanto há de vivermos.” (*Ep.* 95, 18-19; grifos nossos)

No começo do trecho, consecutivos politptotos (*simplex, simplici; multus, multa*) e forte aliteração (em /s/, /m/, /ff/) contribuem para destacar o contraste a ser desenvolvido entre, de um lado, simplicidade e unidade (*simplex; simplicem; unam*) e, de outro, diversidade ou confusão (*multus morbus; multa fericula; permisceat; diuersa; uarius*). Esta se desenvolve no texto como uma complexidade resultante da mistura de vários elementos.

Tais recursos lingüísticos contribuem para a já referida associação da saúde dos homens antigos à simplicidade de seu estilo de vida; e a geração de diversas doenças à complexidade, sobretudo a dos novos modos de alimentação. No mesmo sentido, encontra-se referência ao fato de a extravagância (*luxuria*) mesclar várias coisas (*res*) para passar por uma única (*unam*) garganta. Por fim, conclui-se que a mistura de tantas coisas diferentes entre si termina por

²⁰⁹ *Inconstans uariusque* (...) *ex discordi cibo*: destaque-se que *inconstans* e *discordi* são palavras contrárias a algumas das quais, conforme apontamos em nossa Introdução, Sêneca costuma usar para designar harmonia, a saber, *constantia* (e termos correlatos) e *concordia* (e afins).

²¹⁰ *Compulsa*: O verbo *compellere* possui não apenas o sentido de “agregar”, mas também de “compelir” ou “juntar à força” (*OLD*).

também fazê-las discordar (*dissideant*) mutuamente. Como consequência, as doenças que se originarem dessa alimentação discordante (*ex discordi cibo*) e derivada de uma mescla de elementos contrários à natureza (*ex contrariis naturae partibus*), também terão a característica discordância dos elementos que as teriam causado: note-se que a própria doença é caracterizada como instável, conflitante (*uarius*, cf. *OLD*, sentido 3).

Desse modo, a imagem da “mistura” gastronômica, apresentada como um hábito de sociedade moralmente pervertida nesse excerto da carta 95, é utilizada como paradigma para se indicar a ausência geral de “harmonia” no corpo humano. Esta falta de harmonia é destacada sobretudo pelas expressões *ex contrariis naturae* (cf. *contra natura*, na carta 122)²¹¹, *discordi* (já apontado pelos estudiosos)²¹² e, acrescentamos, *dissideant*.

É notável como a simplicidade é claramente exaltada por Sêneca ao longo do discurso, ao passo que a complexidade é relacionada à doença e à corrupção moral e tende, portanto, a receber um sentido muito negativo. Nosso filósofo não nos poupa de imagens que ilustrem seu asco por costumes corrompidos:

“ Hoje em dia é envergonha que as refeições sejam únicas (*singula*): acumulam-se em apenas um (*congiuntur in unum*) diversos sabores. Na mesa de jantar ocorre o que deveria ocorrer no ventre. Já estou para ver o momento em que serão servidas mastigadas. (...) “É muito trabalhoso se entregar ao luxo com um prato de cada vez (*per singula*); que tudo (*omnia*) seja servido ao mesmo tempo (*semel*) e se mexido (*uersa*) num mesmo sabor (*eundem saporem*). Por que motivo eu devo avançar sobre uma única coisa (*unam rem*)?

Que venham muitas (*multa*) ao mesmo tempo (*simul*), que os ornamentos de muitas

²¹¹ Cf. discussão no Capítulo II.

²¹² Sobre os contrários de *discordi* como designação do contrário da “harmonia” estoica cf. *discordare*: *Fin.* I, 44; I, 68; Armisen Marchetti, p. 243.

(*multorum*) bandejas se mesclam e se embaracem (*coeant et cohaereant*). [28] (...) Que estejam lado a lado, fundidas em uma única sopa (*uno iure perfusa*), aquelas coisas que costumavam estar separadas. Que nada fique entre elas: sirvam-se ostras, ouriços, mariscos e salmonetes misturados e cozinhados juntos (*perturbati conconctique*)”. Uma comida vomitada não seria mais bem misturada (*confusior*). [29] Da mesma maneira que tais comidas são complexas (*perplexa*), delas se originam não doenças singulares (*non singulares*), mas impossíveis de serem descritas, diversas (*diuersi*), multiformes (*multiformes*), contras as quais também a Medicina começou a se armar com muitos métodos (*multis generibus*) e com muitos exames (*multis obseruationibus*).” (*Ep.* 95, 27-29; grifos nossos)

A crítica à mistura desordenada é ainda mais acentuada nessa passagem com tão vivos e repulsivos exemplos, e a conclusão é a mesma do trecho anterior (*Ep.* 95, 18-19): constata-se que doenças complexas foram criadas pela ausência de moderação. Da mesma forma, portanto, parece correto afirmar que na carta 95 o paradigma da “complexidade” é empregado para se discorrer acerca de uma “discórdia” ou “desarmonia” que apenas a Filosofia como Medicina da alma poderia tratar.

Capítulo V – *Concordia*: harmonia social

Neste tópico, consideramos passagens selecionadas das cartas 31, 59, 90 e 94, as quais foram assim agrupadas por abordarem de maneira similar a noção de harmonia, no que concerne ao modo como o ser humano relaciona seu âmbito interior com seu exterior, nomeadamente por meio do contraste entre elementos concernentes às duas dimensões.

As referidas cartas contrastam, nesse sentido, de um lado, aspectos da moral individual (como os hábitos e as opiniões pessoais, o caráter, o pensamento) com fatores mais amplos e coletivos (como a opinião pública, a sociedade, os costumes particulares de um povo ou mesmo o mundo estrangeiro).

É notável, porém, que Sêneca lida com tal oposição de dois modos, aparentemente contraditórios: ora exortando ao distanciamento da multidão, ora ao respeito mútuo e à boa convivência. Nas páginas seguintes procuraremos demonstrar que tais atitudes não são necessariamente contraditórias, e que observá-las proporciona um melhor entendimento sobre o aspecto social da “harmonia” em Sêneca.

5.1 - Elogio à harmonia social

O vínculo entre a noção senequeana de “harmonia” e a boa convivência social se encontra delineado de modo mais explícito no vigésimo sexto parágrafo da carta 90. Lá, o filósofo não admite que se atribua à sabedoria²¹³ (*sapientia*) invenções e técnicas que considera indignas dela, e, por assim dizer, voltadas a um propósito outro que não a excelência moral.

²¹³ Sobre a presença e o sentido de *sapientia* nas *Epístolas a Lucílio*, cf. M. M. Bregalda, *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca*, Dissertação de Mestrado, IEL - UNICAMP, 2006.

Após uma breve listagem de algumas dessas artes (inclusive da arte musical, reiterando o que a postura da carta 88) e de suas criações (como a técnica de extração e polimento do mármore, a engenharia que permite construções de grandes abóbadas sem o sustento de colunas, e os símbolos e abreviaturas empregados pelos taquígrafos), Sêneca deixa claro que, embora tais coisas sejam úteis, são ainda menos importantes do que as realizações da sabedoria, dentre as quais o filósofo destaca a harmonia social (*concordia*):

Vilissimorum mancipiorum ista commenta sunt: [26] sapientia altius sedet nec manus edocet: animorum magistra est. Vis scire quid illa eruerit, quid effecerit? Non decoros corporis motus nec uarios per tubam ac tibiam cantus, quibus exceptus spiritus aut in exitu aut in transitu formatur in uocem. Non arma nec muros nec bello utilia molitur: paci fauet et genus humanum ad concordiam uocat. [27] Non est, inquam, instrumentorum ad usus necessarios opifex. Quid illi tam paruola adsignas? artificem uides uitae. Alias quidem artes sub dominio habet; nam cui uita, illi uitae quoque ornantia seruiunt: ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo uias aperit.

“Tais coisas foram concebidas pelos escravos mais imprestáveis. [26] A sabedoria (*sapientia*) se assenta mais alto e não instrui as mãos: ela é mestra dos espíritos. Você quer saber o que foi que a sabedoria trouxe à tona, o que ela realizou? Não foram movimentos elegantes do corpo, nem as variadas notas da tuba e da flauta, nas quais, soprado, o hálito, quer ao sair, quer ao passar, se transforma em som. Não construiu armas, nem muralhas, nem artefatos de guerra; é a paz que ela favorece, e convoca toda a humanidade à harmonia (*Non arma nec muros nec bello utilia molitur: paci fauet et genus humanum ad concordiam uocat*). [27] Ela não é, afirmo, a inventora dos instrumentos

cujo uso é indispensável. Por que você a responsabiliza por coisas tão pífias? Você reconhece que ela é a criadora da vida (*artificem uides uitae*). De fato, ela tem as outras artes sob seu domínio, pois àquilo a que a vida obedece, também os ornamentos da vida obedecem. Ademais, destina-se a um estado de felicidade (*beatum statum*), conduz a ele, abre os caminhos para ele.” (*Ep.* 90, 25-27; grifos nossos)

Observamos, portanto, que nesse excerto Sêneca apresenta a *concordia* como realização da sabedoria, e estima mais tal concórdia do que as invenções tecnológicas que, segundo apontara em parágrafos precedentes, teriam sido consideradas por Posidônio como produto de filósofos e tomadas, por isso, como sinal de progresso.

Para nossas considerações, é importante destacar que *concordia* aqui designa não tanto “uma harmonia de sons” (sentido 3.b no *OLD*), mas sim no sentido previsto por Armisen-Marchetti em suas considerações sobre o modo como Sêneca se referiria à *homología*, o de “harmonia social”.²¹⁴ Um vocábulo da mesma família de *concordia* recorre na carta, no parágrafo 40:

Quidquid natura protulerat, id non minus inuenisse quam inuentum monstrare alteri uoluptas erat; nec ulli aut superesse poterat aut deesse: inter concordes diuidebatur. Nondum ualentior inposuerat infirmiori manum, nondum auarus abscondendo quod sibi iaceret alium necessariis quoque excluserat: par erat alterius ac sui cura.

²¹⁴ É de fato notável que a opção por *concordia* é particularmente favorável à predileção de Sêneca pela polissemia na tradução de termos técnicos gregos. O *OLD* aponta que a palavra pode designar tanto uma “harmonia” em aspecto amplo (sentido 1), quanto “um estado de paz entre grupos opostos” (sentido 2), “uma harmonia ou união entre coisas” (sentido 2.a).

“Para qualquer coisa que a natureza produzia, havia não menos prazer em descobrir do que em mostrar aos outros o que havia sido descoberto; e a nenhum deles era possível ter em excesso ou em falta, pois a partilha se dava entre pessoas concordes (*inter concordes*). O mais forte ainda não oprimia o mais fraco; o avaro, ao esconder o que era oferecido para si, ainda não despojava o outro de recursos necessários; a preocupação com os demais era semelhante àquela consigo próprio.” (*Ep.* 90, 40; grifos nossos)

Essa passagem se segue a uma exposição acerca da vida na idealizada Era de Ouro. No texto, Sêneca discorre sobre a vida dos que naquela época teriam vivido, destacando que, embora tivessem hábitos muito semelhantes àqueles esperados dos sábios, tais pessoas não podem ser assim designadas, sob seu ponto de vista, uma vez que ignoravam o que era moralmente ruim.

Sendo assim, Sêneca preocupa-se em apresentar, com bastante detalhamento, uma vida que em tudo se assemelha àquela guiada pela sabedoria perfeita, excetuando-se apenas a “consciência” da moralidade de tais atitudes. Uma dessas características, conforme vemos no parágrafo transcrito, é o fato de os homens viverem *concordes* (*Ep.* 90, 40), i. e., em harmonia social.

No parágrafo 26, há pouco comentado, a *concordia* também é apresentada como algo intimamente relacionado à sabedoria (*sapientia*), como no parágrafo 40. A diferença, contudo, consiste no fato de que, neste parágrafo, a harmonia social não é considerada fruto da sabedoria, mas é apresentada como um estado social apenas parecido com o de uma sociedade “sábia”. Por todo o parágrafo que apresenta o termo em questão (*inter concordes diuidebatur*), a argumentação se volta ao elogio da boa convivência mútua: o sentimento de igualdade entre tais pessoas impedia que houvesse desequilíbrios de conhecimento, riqueza ou poder.

Há outras passagens, ainda na carta 90, que remetem à importância do bom convívio em sociedade, como um resumo de seus tópicos deixa claro. Dentre os treze parágrafos citados no excerto traduzido, sete deles fazem referência à relação entre o indivíduo e o público:

Parágrafo 34: contrapõe as falsas opiniões às universais e verdadeiras, além de reafirmar a estreita relação entre a felicidade e o poder do indivíduo sobre si mesmo.

Parágrafo 35: critica a doutrina epicurista, alegando que ela afastaria o indivíduo de sua nação, bem como os deuses do universo.

Parágrafo 36: diz que a segregação dos seres humanos foi motivada por vícios como a cobiça e a luxúria, que os teriam impelido ao roubo e causado seu isolamento.

Parágrafo 37: citando Virgílio, enaltece o fato de que, à época da Idade de Ouro, não era moralmente aceitável (*fas*) a aquisição ou demarcação de propriedades particulares.

Parágrafo 38: seguindo a mesma idéia do parágrafo anterior, destaca que os recursos naturais eram utilizados em comum pelos humanos. Acrescenta, ainda, que a cobiça foi a responsável pelo surgimento da pobreza, pois o desejo de posse exclusiva atribuiu a um indivíduo o que previamente teria sido acessível a todos os demais.

Parágrafo 39: apresenta o contraste entre o corrente esforço excessivo em granjear propriedades com a condição anterior, em que todo o universo (*mundus*) era acessível aos membros da comunidade.

Parágrafo 40: aponta alguns exemplos da ausência de filantropia de seu tempo, apontando o prejuízo que os avaros e os poderosos causavam aos demais, e ressalta que os humanos da Idade de Ouro tinham certo sentimento de empatia com seus semelhantes.

Parágrafo 41: mais uma vez afirma que naquele tempo não havia guerras, pois tampouco havia intenções hostis entre o povo.

Cabe lembrar que a harmonia social, aqui designada sobretudo por meio dos termos *concordia* e *concordes*, é tema recorrente nas obras senequeanas em geral, de modo que sua presença não passou despercebida na sua recepção da filosofia de nosso autor. A defesa senequeana de uma condição harmônica da sociedade parece ter sido notável na posteridade, tendo influenciado, por exemplo, a filosofia política desenvolvida por J.-J. Rousseau no século XVIII²¹⁵.

O fato de que tal harmonia já se associaria a uma das facetas da “harmonia” desenvolvida por Sêneca pode ser inferido da formulação atribuída a Zenão referente ao *télos* estóico. Segundo Estobeu, o fundador da escola justificava sua escolha da “harmonia” (*tò homologóúmenos zên*) como o objetivo supremo e necessário à felicidade precisamente com o argumento de que a “desarmonia”, por si só, traz infelicidade ao indivíduo e impede o “fluxo uniforme da vida”, i. e., a *eudaimonía*²¹⁶ (“felicidade”):

Tò dè télos ho mèn Zénon hoútos apédoke “tò homologouménos zên”, toúto d’estì kath’héna lógon kai sýmphonon zên, hos tôn machoménos zónton kakodaimonoúnton.

“Para Zenão o fim se igualava a ‘viver harmoniosamente’. Isso significa viver de acordo com uma razão harmônica, visto que aqueles que vivem em conflito são infelizes.” (Estobeu, *Eclogae*, II, 75, 11-13, (= SVF, III, 16; LS 63B).

Tal associação entre *homología* e uma harmonia social já na doxografia referente à filosofia de Zenão é possível apenas se entendemos que “viver em conflito” (*machoménos*

²¹⁵ Cf. A. de Espíndola, *Rousseau leitor de Sêneca: entre os pressupostos e a originalidade de sua filosofia moral* (Tese de Doutorado do IFCH-UNICAMP, 2005), p. 28-30.

²¹⁶ Cf. SVF, III, 16 (= LS 63A): *Eudaimonía d’estìn eúrhoia bioû* (“A felicidade consiste no fluir suave da vida.”).

zónton) se refere a um conflito entre indivíduos (e não, por exemplo, a um conflito interno experienciado por cada indivíduo).

Quanto ao termo *concordia*, lembremos que a discussão apresentada por White sobre a interpretação de *concordia rerum agendum* (*De fin.*, III, 20-21) avança, como vimos na seção 1.2, também a possibilidade de referência à concórdia relativa às ações humanas, ou delas derivadas. De toda forma, vimos que, independentemente do que signifique na passagem ciceroniana, fica claro que ali o termo não designa a harmonia equivalente a *conuenientia/homologia*, o *télos* estóico. O fato de que em Sêneca, a *concordia* enquanto harmonia social não é necessariamente este *télos* fica claro pela própria apresentação da concórdia na Era de Ouro, quando não havia ainda a sabedoria, e, portanto, não se havia ainda alcançado o *télos* estóico. O termo aqui tem um uso diferente dos sentidos constantes na carta 88 e em *De uita beata* (“paz e concórdia do espírito”; *pax et concordia animi*, *De uita beata*, III, 4), passagens em que ele serve de metáfora para designar a harmonia do sábio estóico. É nesse sentido mais amplo, não no de “harmonia social”, que o termo *concordia* apresenta ao ser designado como equivalente a *conuenientia* na carta que serve de ponto de partida de nossas investigações:

Virtus enim conuenientia constat; omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt. Haec concordia perit, si animus, quem excelsum esse oportet, luctu aut desiderio summititur. (*Ep.* 74.30-31, grifos nossos)

“Pois a virtude consiste na harmonia; todas as suas ações com ela **concordam** e a ela correspondem. Essa **concórdia** é destruída caso a alma, que deve ser sublime, seja subjugada pelo luto e pela saudade”.

5.2 – A conformidade entre a opinião pessoal e a “opinião pública”

O tema da harmonia social é explorado em diversas cartas de Sêneca. Nesta seção observaremos algumas em que o filósofo trata das dificuldades para se a alcançar, a partir do ângulo do indivíduo.

A carta 59 se inicia com um comentário de Sêneca acerca de seu contentamento com o texto outrora enviado por Lucílio. Nos três parágrafos seguintes, o filósofo discorre sobre a distinção conceitual entre o prazer (*uoluptas*) e a alegria (*gaudium*). Nesse ponto, nosso autor destaca o fato de que os estóicos utilizam ambas as palavras em sentido contrário ao costume da sociedade romana²¹⁷. Em determinado momento do parágrafo 7, comentando sobre como o uso de metáforas pode ser proveitoso a um discurso filosófico, ele cita certa passagem de Quinto Sêxtio:

Sextium ecce cum maxime lego, uirum acrem, Graecis uerbis, Romanis moribus philosophantem. Mouit me imago ab illo posita: ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. “Idem” inquit “sapiens facere debet: omnis uirtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant.” Quod in exercitibus iis quos imperatores magni ordinant fieri uidemus, ut imperium ducis simul omnes copiae sentiant, sic dispositae ut signum ab uno datum peditem simul equitemque percurrat, hoc aliquanto magis necessarium esse nobis ait.

²¹⁷ Segundo Sêneca (*Ep.* 59, 1-2, para os estóicos, *gaudium* designava a “alegria moral”, enquanto que, para o povo romano, indicava o contentamento com motivos fúteis (sob o ponto de vista estóico), como a felicidade por ter ganho um filho ou um cargo público. Cf. ainda M. M. Bregalda, *op. cit.*, p. 27 e 48.

“Aqui está Sêxtio, a quem leio copiosamente: um homem sagaz, que em grego filosofa através de costumes romanos. Impressiona-me uma imagem que ele emprega: a do exército que caminha em formação quadrada, pronto para o combate, em um lugar onde o inimigo é esperado por todos os lados. “O mesmo deve fazer o sábio”, ele diz; “que ele estenda suas virtudes para todos os lados, a fim de que, de onde quer que venha a ameaça, elas estejam com a defesa preparada e atendam sem tumulto ao aceno do líder”. Isso vemos ocorrer nos exércitos comandados por grandes generais; quando toda a tropa compreende de imediato a ordem do comandante, pois estão dispostas de maneira que o sinal dado por um único homem se transmita simultaneamente para a infantaria e para a cavalaria: isso, diz o autor, é ainda mais necessário para nós.” (*Ep.* 59, 7, grifos nossos).

Assim, parte-se da analogia com a ordem e atividade de um exército (parágrafo 7) para descrever a atitude atribuída ao sábio, que, nesse caso, é visto como um “exército de virtudes”²¹⁸ sincronizadas entre si.

Segundo Motto²¹⁹, a noção de que as virtudes são pertencentes a um sistema maior é recorrente em Sêneca, presente em de suas diversas cartas²²⁰. Também Long comenta sobre essa característica, sob a perspectiva de que as virtudes são mutuamente complementares, e, como um dos argumentos em favor da predominância da imagem musical na ética estoica, aponta o preceito de que elas agem como um sistema harmônico e consoante²²¹. É notável que, já na passagem em estudo, a fim de designar o mesmo princípio característico da concepção de

²¹⁸ As virtudes cardeais do estoicismo são a: *Iustitia* (“Justiça”), *temperantia* (“moderação”), *fortitudo* (“coragem”) e *prudentia* (“prudência”).

²¹⁹ A. L. Motto, *Seneca sourcebook*, 1970.

²²⁰ Motto (p. 223-224) aponta as passagens: *Ep.* 66, 5-14; 72,10; 74, 12-13; 88, 29-30; 90, 3 e 46; 92, 19. 106, 7; 109, 10; 113, 12-14; 105, 3; e 120, 11.

²²¹ Long, p. 217.

homología estóica (i.e., a necessidade de que se coordenem as quatro virtudes, para que se tenha uma delas), Sêneca prefira uma imagem distinta, a do exército. Que a preferência por determinado tipo de imagem (*imago*) seja motivada por uma adequação maior ao público romano se pode entrever do comentário de Sêneca sobre Sêxtio (*Graecis uerbis, Romanis moribus philosophantem*).

Nesta passagem de Sêneca se constata, pois, a liberdade, apontada por Armisen-Marchetti, com que Sêneca, para tratar conceitos e termos estóicos, lida com as imagens respectivas disponíveis no repertório da filosofia antiga.²²² Além disso, esse exemplo, em que não há uma equivalência imediata de imagens, embora se trate do mesmo preceito, permite-nos perceber que a apreensão de imagens referentes à harmonia em cartas de Sêneca não é automática, mas sim requer uma análise do contexto mais aprofundada.

Voltando à carta, no parágrafo seguinte, nosso autor parte dessa noção de cooperação entre as virtudes para discorrer sobre a importância da coerência interna ao homem na definição de um comportamento virtuoso²²³. A atitude descrita por Sêxtio, porém, pertence a um estado ideal, incomum à maioria dos homens. Ao se perguntar acerca do motivo por que a proporção dos que o atingem seja tão baixa, Sêneca reafirma a importância da coerência entre o conteúdo interior e a imagem que uma pessoa faz de si mesmo:

Quid ita nos stultitia tam pertinaciter teneat?

“Por que a estupidez nos agarra de modo tão obstinado?” (*Ep.* 59, 9)

²²² Armisen-Marchetti, op. cit., sobretudo p. 218-219.

²²³ Long, p. 218.

Respondendo a pergunta, dois parágrafos à frente, o filósofo esclarece:

Illud praecipue inpedit, quod cito nobis placemus; si inuenimus qui nos bonos uiros dicat, qui prudentes, qui sanctos, adgnosimus. Non sumus modica laudatione contenti: quidquid in nos adulatio sinc pudore congescit, tamquam debitum prendimus. Optimos nos esse, sapientissimos adfirmantibus adsentimur, cum sciamus illos saepe multa mentiri; adeoque indulgemus nobis ut laudari uelimus in id ceu: contraria cum maxime facimus. Mitissimum ille se in ipsis suppliciis audit, in rapinis liberalissimum et in ebrietatibus ac libidinibus temperantissimum; sequitur itaque, ut ideo mutari nolumus quia nos optimos esse credidimus.

“O maior impedimento é que nos deleitamos muito rápido com nós mesmos: se descobrimos alguém que nos chama de bons homens, de sensatos, de veneráveis, concordamos. Não nos contentamos com um elogio moderado: agarramos, como se fosse nosso por direito, tudo quanto uma adulação despudorada jogue sobre nós. Estamos de acordo com aqueles que afirmam sermos nós os melhores e mais sábios, embora saibamos que muitas vezes eles estão mentindo muito. Somos complacentes conosco a tal ponto que desejamos ser elogiados por algo completamente contrário àquilo em que nos empenhamos. Alguém, em meio aos suplícios mesmos, é chamado de “o mais brando dos homens”; em meio à pilhagem, de “generosíssimo”; e de “moderadíssimo” em meio à ebriedade e libidinagem. E dessa forma, conseqüentemente, não queremos mudar, visto que acreditamos já sermos excelentes.” (*Ep.* 59, 11)

E complementa sua exposição mais adiante na mesma carta:

Idem nos faciamus. Pro sua quemque portione adulatio infatuat: dicamus, “uos quidem dicitis me prudentem esse, ego autem uideo quam multa inutilia concupiscam, nocitura optem. Ne hoc quidem intellego quod animalibus satietas monstrat, quis cibo debeat esse, quis potioni modus; quantum capiam adhuc nescio.”

“Que assim nós façamos. Cada um, a seu próprio modo, é enganado pela adulação. Digamos: ‘Vocês, de fato, dizem que sou sensato, mas eu estou vendo o quanto desejo coisas inúteis e anseio por muitas nocivas. Não compreendo nem mesmo algo que a saciedade mostra aos animais: qual deve ser a medida de comida, qual a de bebida; o quanto devo adquirir, até agora desconheço.’ ” (Ep. 59, 13)

O erro que Sêneca aponta está, como vemos, na dissonância entre o que a opinião pública diz que alguém é e o que se é de fato. No parágrafo 11, esse erro é censurado por meio da crítica à preferência por acatar um elogio falso, um elogio que não condiga com a atitude real do indivíduo (como, por exemplo, um saqueador chamado de “generosíssimo”). No parágrafo 13, apresenta-se uma solução para tal erro, a qual consiste na tentativa de estabelecer certa harmonia entre a opinião pública e os fatos, quando Sêneca pede que se repudiem os elogios inadequados às atitudes efetivamente tomadas.

É perceptível que há uma ênfase notável nas crenças da maioria da sociedade como causa dessa discordância; para Sêneca, as inúmeras mentiras e os falsos elogios que algumas pessoas proferem contribuem para que o juízo do indivíduo sobre si mesmo seja discordante de suas próprias atitudes – vemos aqui mais mais um aspecto da noção de “harmonia” tematizado por Sêneca. Transparece, aqui, uma função didática da insistência no tema: buscar a coerência entre o

que somos e o que acreditamos ser está relacionado ao avanço no caminho da filosofia. Sem a filosofia não se progride, segundo nos diz a carta, pois, sem ela, sequer se percebe que uma progressão é necessária.

Encontramos semelhante argumento na carta 94, numa passagem em que se menciona Pompeu (Sextus Pompeius Magnus Pius, c. 68 a. C.- 35 a. C.), personagem histórico que, segundo Sêneca, não teria valorizado a si próprio, i. e. não se teria considerado suficientemente ilustre, embora seus feitos militares atestassem o contrário. Essa defasagem entre seu status e sua opinião sobre si mesmo o teria levado, segundo nos diz Sêneca, à cobiça (*cupido*) excessiva, algo condenável sob a perspectiva da ética estoica. Observemos o referido excerto:

Ne Gnaeo quidem Pompeio externa bella ac domestica uirtus aut ratio suadebat, sed insanus amor magnitudinis falsae. Modo in Hispaniam et Sertoriana arma, modo ad colligandos piratas ac maria pacanda uadebat: hae praetexebantur causae ad continuandam potentiam. [65] Quid illum in Africam, quid in septentrionem, quid in Mithridaten et Armeniam et omnis Asiae angulos traxit? infinita scilicet cupido crescendi, cum sibi uni parum magnus uideretur.

“Não foi a virtude ou a razão que persuadiu Gneu Pompeu a guerras externas ou civis, mas um apego doentio por uma grandeza falsa (*amor magnitudinis falsae*). Ora corria às armas contra a Hispânia e os Sertorianos, ora para acorrentar os piratas e pacificar os mares. [65] Tais eram as justificativas para o prolongamento de seu poder. O que o levou à África, o que o levou ao setentrão, o que o levou a Mitridates, à Armênia, e a todos os cantos da Ásia? Por certo foi um imenso desejo de se engrandecer (*cupido crescendi*),

pois era apenas a si próprio que não parecia suficientemente grande (*cum sibi uni parum magnus uideretur*).” (Ep. 94, 64-65)

Por essas palavras compreendemos, portanto, que, além de obstar o progresso filosófico, como elucidado anteriormente, a ausência de harmonia entre os fatos e a opinião que deles se tenha, ou, mais especificamente, essa autopercepção equivocada, pode levar a uma interpretação errônea da realidade, que, no exemplo de Pompeu, levava a atitudes excessivas motivadas pela cobiça e ambição. Digno de nota é, ainda, o jogo que Sêneca faz com o epíteto de Pompeu (*Magnus*), reafirmando, ao leitor atento a esse detalhe, que embora publicamente denominado como “Grande”, o cônsul ainda não se julgava suficientemente magno (*parum magnus uideretur*).²²⁴

Mais adiante, ainda na carta 94, Sêneca aborda a coerência interna sob uma perspectiva distinta. Se na passagem anterior a causa da discordância jazia no próprio indivíduo (ilustrado por Pompeu), aqui se enfatizará uma divergência entre “conteúdo” (*res*) e “aparência” (*uerba*) motivada pela presença da multidão em geral. Vejamos o referido trecho:

“Todos esses exemplos, que são pressionados contra nossos olhos e ouvidos, devem ser desfeitos, e o coração, abarrotado de discussões maléficas, deve ser esvaziado. A virtude deve ser direcionada para o lugar previamente ocupado, para que erradique as falsidades e as crenças contrárias à verdade, para que nos separe do povo, no qual confiamos em demasia, e nos devolva às opiniões genuínas (*nos a populo cui nimis credimus separet ac sinceris opinionibus reddat*). Pois isto é a sabedoria: se voltar à natureza, e ser realocado naquilo de onde o erro generalizado nos expulsou (*in naturam conuerti et eo restitui unde*

²²⁴ Agradecemos ao Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos por essa indicação.

publicus error expulerit). [69] Grande parte da sanidade consiste em ter abandonado os que exortam às insanidades (*hortatores insaniae*), e em ter se afastado para longe dessa relação reciprocamente nociva. A fim de que reconheça que isso é verdadeiro, observe quão diferentemente vive cada um para o público e para si mesmo (*aspice quanto aliter unusquisque populo uiuat, aliter sibi*). A solidão não é, por si mesma, uma professora, nem os campos ensinam a frugalidade; porém, onde não há testemunhas e espectadores os vícios definham, pois seu deleite está em serem mostrados e atraírem a atenção. [70] Qual deles se vestiu de púrpura para se exhibir a ninguém? Quem serviu um banquete particular em louça de ouro? Quem, estirado sob a sombra de uma árvore do campo ostentou a pompa de seu luxo? Ninguém é elegante aos seus próprios olhos, nem mesmo para poucas pessoas ou aos familiares, mas divulga o acervo de seus vícios apenas quando uma multidão observa. [71] Assim ocorre: o admirador e o cúmplice são um incentivo para tudo aquilo em que enlouquecemos. Você fará com que não desejemos, apenas se fizer com não nos exibamos. A cobiça, a extravagância e o descontrole anseiam o palco: se o esconder, sanará isso.” (*Ep.* 94, 68-71; grifos nossos)

Logo no início da passagem, encontramos uma referência à opinião externa. Sêneca assevera que abandonar aqueles que incentivam a demência, bem como renunciar ao relacionamento nocivo com o vulgo são fatores extremamente relevantes para a manutenção da sanidade moral (*magna pars sanitatis...*, *Ep.* 94, 68)²²⁵. Em seguida, a fim de comprovar essa afirmação, solicita que Lucílio observe a discrepância entre a atitude de certas pessoas que, em público, agem de modo muito distinto de como o fazem em âmbito privado (*Ep.* 94, 69).

²²⁵ Sellars afirma que a *animi sanitas* (“saúde da alma”) estoica teria valor conceitual idêntico à *sapientia* (“sabedoria”). Cf. Sellars, *The art of living*, p. 65.

O filósofo esclarece que, uma vez afastado dos “espectadores” (*admirator et conscius*) - há pouco também denominados de *hortatores insaniae* (“exortadores de insanidades”) -, o indivíduo perde o desejo de ostentação. Isso ocorre pelo motivo de que certos vícios se amenizam e definham quando distantes do público, visto que se tornam desnecessários: o raciocínio aqui implícito revela que a ostentação, quer de vestes refinadas, quer de recursos materiais, torna-se vã quando carece de um espectador²²⁶. Dessa maneira, se afirma que determinados vícios necessitam de um apoio externo, como a aprovação da sociedade, para que se manifestem por completo.

Na passagem acima, um outro recurso que nos chama a atenção é o uso da imagem do teatro, que se desenvolve também no parágrafo 71: “A cobiça, a extravagância e o descontrole anseiam o palco (*scaenam*): se o esconder, você sanará isso²²⁷”.

Em latim, *scaena* é termo utilizado para designar o “palco”, em sentido estrito, ou, ainda, em sentido figurado, as “atividades que visam a exibição pública²²⁸”, como o teatro. Acreditamos que não seja acidental o uso dessa imagem, especialmente em meio a um discurso acerca da dessemelhança entre a aparência e o conteúdo.²²⁹

Adiantemos, contudo, que nosso autor não julga que todas as formas de exibição sejam detestáveis. Na seção seguinte, pretendemos abordar o conceito de “harmonia” no contexto da retórica, e refletir também sobre um lado positivo dessa relação entre conteúdo e forma.

²²⁶ Cf. especialmente a *Ep.* 94, 70-71.

²²⁷ *Ep.* 94, 71.

²²⁸ Cf. *OLD*, sentidos 1 e 2, para o primeiro, e 3; 4; e 5, para o segundo. O sentido 5.a indica, especificamente, “um comportamento artificial ou melodramático, que visa impressionar o público” (*OLD*).

²²⁹ Lembremos que, em outras cartas, foi constatado que a metáfora do teatro frequentemente acompanha a discussão sobre a constância da vida: Cf, por exemplo as cartas 74, 7; e 120, 20-22., em que o fato de o ator interpretar diversos papéis e se esconder sob máscaras é comparado com a incoerência ou inconstância de algumas pessoas, que, por esse motivo, são repreendidas por Sêneca. Mais uma vez encontramos indícios de um uso mais sistemático das imagens do que reconhecem a maioria estudiosos modernos consultados, dentre os quais Armisen-Marchetti se distingue. Cf. também nota de Sellars, *op.cit.*, p.30; e Sandbach, p. 161-62.

Ainda quanto à relação entre a aparência do indivíduo na esfera pública, uma possível solução para a má influência da opinião popular é oferecida no parágrafo 72, que introduz a figura do “conselheiro” (*monitor*):

“Desse modo, se nos estabelecemos em meio à agitação da cidade, que tenhamos ao nosso lado um conselheiro (*monitor*) (...) [73] Que ele aponte aqueles que, embora felizes segundo a definição popular (*ex constitutione uulgi*), tremem em seu invejável fastígio, e que, atordoados, mantêm de si uma opinião muito diversa do que os outros mantêm deles (*attonitos longeque aliam de se opinionem habentis quam ab aliis habetur*).” (Ep. 94, 72-73; grifos nossos)

Sêneca expõe diversos lados desse tipo de desarmonia. Ele critica as falhas morais e crenças errôneas da multidão (cf. parágrafos 68-69 e 72-73), as quais ou levam certas pessoas a viver de modo diferente do que são, ou a aparentar uma vida diferente. Reprova, também, a falha no próprio indivíduo, cujo autoconceito, como no exemplo de Pompeu (parágrafo 70, mencionado há pouco), não encontra respaldo na realidade e tampouco se harmoniza com a opinião geral. Em todos os casos, a opinião popular destoa quer do modo de vida verdadeiro, quer do modo como o indivíduo pensa a própria vida.

Uma questão surge, porém, do conselho oferecido por Sêneca nos parágrafos 68 a 71. Naquela passagem o filósofo recomenda que Lucílio se afaste da opinião popular, visto que ela freqüentemente incita aos vícios. Com isso, Sêneca sugere que seria apropriado ficar de certa forma em “desarmonia” com a sociedade. Alguns parágrafos antes, na mesma carta, Sêneca também exorta ao distanciamento do senso comum, reforçando a importância desse desacordo:

Nulla ad aures nostras uox inpune perfertur: nocent qui optant, nocent qui execrantur. Nam et horum inprecatio falsos nobis metus inserit et illorum amor male docet bene optando; mittit enim nos ad longinqua bona et incerta et errantia, cum possimus felicitatem domo promere. [54] Non licet, inquam, ire recta uia; trahunt in prauum parentes, trahunt serui. Nemo errat uni sibi, sed dementia spargit in proximos accipitque inuicem. Et ideo in singulis uitia populorum sunt quia illa populus dedit. (...) [55] Sit ergo aliquis custos et aurem subinde peruellat abigatque rumores et reclamet populis laudantibus. Erras enim si existimas nobiscum uitia nasci: superuenerunt, ingesta sunt. Itaque monitionibus crebris opiniones quae nos circumsonant repellantur.

“Nenhuma palavra é levada aos nossos ouvidos sem conseqüências: aquelas que desejam o bem prejudicam, aquelas que amaldiçoam prejudicam; uma vez que tanto a impreciação de alguns contra nós semeia falsos medos, quanto o amor de outros, embora desejando com boa intenção, nos faz mal: pois ele nos envia a bens remotos, e não só incertos, mas também distorcidos, enquanto podíamos encontrar a felicidade em casa. [54] Não é permitido, eu diria, trilhar um caminho reto (*ire recta uia*): os pais e os escravos nos arrastam pelo que é tortuoso. Ninguém se desvia sozinho consigo próprio: mas dissemina a insanidade para os que lhe são próximos, e, em troca, a recebe de volta. E, por esse motivo, em um indivíduo estão os vícios de todo o povo, uma vez que foi o povo que a ele os transmitiu (*et ideo in singulis uitia populorum sunt quia illa populus dedit*) (...). [55] Que todos tenham, portanto, um guardião (*custos*) que constantemente lhes puxe a orelha, afugente os boatos e proteste contra aquilo que é elogiado pelo povo. Você se engana,

pois, se supõe que os vícios nasceram conosco: eles nos sobrepujaram e sobre nós foram forçados. Sendo assim, por meio de advertências constantes seriam repelidas as crenças que ressoam ao nosso redor, de modo que as possamos deter.” (*Ep.* 94, 53-55.)”

Essa passagem se encaixa na discussão, constante na carta 94²³⁰, acerca da parenética, a já mencionada subdivisão da filosofia que se ocupa do aconselhamento e recomendação.²³¹ Nesse trecho, a fim de destacar a importância de um conselho moralmente benéfico, Sêneca demonstra como o senso comum pode ser nocivo ao progresso filosófico. Após ter comentado, em diversos momentos²³², que todos os conselhos (*praecepta* e derivados: §§1; 3; 17; 42; e 43; e *monitiones*: §24, termos que aqui designam sugestões, recomendações e crenças, bem como toda a discussão compreendida pelos parágrafos 41-48) afetam diretamente nossas decisões, o filósofo sugere que ignorar a opinião pública possa ser uma opção desejável e vantajosa.

Constatamos que já no início do parágrafo 53 da mesma carta, nosso autor expõe seu raciocínio acerca dessa questão. Considerando que: a) o erro não está na intenção da crença (já que nos prejudicam tanto os votos do que nos desejam o bem, quanto os dos que nos desejam o mal), mas sim na ignorância do real valor das coisas; bem como que b) a convivência mútua permite esse não-entendimento se disseminar amplamente entre a sociedade, a solução encontrada pelo filósofo é recusar aquilo que é considerado um bem pelo povo (*Ep.* 94, 55). Note-se que, aqui, não há menção ao afastamento da sociedade, mas apenas a um exercício constante de resistência à opinião pública, que nesse trecho é considerada moralmente falha.

²³⁰ Cf. especialmente *Ep.* 94, 1.

²³¹ Cf. nossa discussão na seção 4. 2.

²³² Cf. principalmente *Ep.* 94, parágrafos, 1; 3; 17; 24; 41-43; e 45-48.

5.3 – A “desarmonia” do indivíduo com a sociedade como meio de progresso moral

A carta 31, que aborda principalmente a relação da virtude com a opinião pública, pode esclarecer alguns pontos não tratados na carta 94.

Argumentando que certas convenções da sociedade são prejudiciais ao progresso moral, Sêneca assevera que a melhor atitude a ser tomada é ignorar a voz da multidão e se contentar consigo mesmo. Observemos como a carta 31 incita a uma atitude semelhante à proclamada na carta 94:

Agnosco Lucilium meum: incipit quem promiserat exhibere. Sequere illum impetum animi quo ad optima quaeque calcatis popularibus bonis ibas (...). [2] Ad summam sapiens eris, si cluseris aures, quibus ceram parum est obdere: firmiore spissamento opus est quam in sociis usum Vlixem ferunt. Illa uox quae timebatur erat blanda, non tamen publica: at haec quae timenda est non ex uno scopulo sed ex omni terrarum parte circumsonat. Praeteruehere itaque non unum locum insidiosa uoluptate suspectum, sed omnes urbes. Surdum te amantissimis tuis praesta: bono animo mala precantur.

“[1] Reconheço o meu Lucílio: começa a se revelar aquele que ele havia prometido! Siga aquele impulso da alma (*impetum animi*) por meio do qual você iria em direção a tudo que houver de melhor, uma vez espezinhadas as coisas que são consideradas pelo vulgo como bens (...). [2] Em suma, você será um sábio se tapar os ouvidos, e é pouco vedá-los com cera: é necessária uma camada mais espessa do que a que contam ter sido usada por Ulisses em seus companheiros. A voz que ele temia era sedutora, mas não era a de todo um povo; e essa, que deve ser temida, não vem somente de um rochedo, mas ressoa de

todas as terras. Sendo assim, navegue ao largo não apenas de um lugar suspeito por seus prazeres insidiosos, mas de todas as cidades. Faça-se surdo a todos que mais o amam: com boas intenções, rogam por coisas ruins. E se quiser ser feliz, peça aos deuses que não lhe ocorra nada daquilo que eles desejam. [3] Essas coisas que tais pessoas querem jogar sobre você não são bens. Existe um único bem, que é a causa e fundamento da vida feliz: confiar em si mesmo.” (*Ep.* 31, 1-3)

Esse trecho, tal qual o apresentado anteriormente²³³, discorre sobre o perigo que a opinião do vulgo pode representar. Vemos que, aqui, a fim de evidenciar a seriedade da ameaça, Sêneca evoca o mito narrado na *Odisséia* (XII, 39-55), segundo o qual Ulisses, necessitando passar por um rochedo habitado por sereias, seres monstruosos que seduziam os marinheiros com suas vozes atraentes, teria coberto os ouvidos de seus companheiros com cera, a fim de que não ouvissem tais melodias.

Destaque-se que, para Sêneca, a situação de Lucílio é ainda mais perigosa: enquanto a preocupação de Ulisses era transitória e com um pequeno foco de vozes traiçoeiras, a de Lucílio é permanente, onipresente, a ponto de não ser suficiente apenas vedar os ouvidos com cera.

Nesse ponto, destacamos o contraste que Sêneca faz, na passagem, entre a unidade e a pluralidade: embora o mito diga que Ulisses teria sido atacado por diversas sereias, o texto latino exhibe o termo no singular (*illa uox*). Com o recurso, alcança-se um contraste ainda maior: na formulação senequeana, o perigo de Ulisses vem de uma única voz, ao passo que o de Lucílio provém de várias (*illa uox quae timebatur erat blanda, non tamen publica*). Além disso, Ulisses está em perigo ao atravessar apenas um rochedo marítimo (*ex uno scopulo*), mas Lucílio, e o leitor senequeano em geral, corre perigo em todas as terras (*ex omni terrarum*).

²³³ *Ep.* 94, 53-55.

Após a analogia com o mito, o texto segue raciocínio semelhante àquele da passagem anterior, na mesma carta: evoca-se novamente a imagem do surdo, afirma-se que, mesmo com boas intenções, o vulgo nos deseja coisas ruins e, por fim, conclui-se com a constatação de que o único bem que fundamenta a felicidade é a autonomia, i.e depender apenas de si mesmo. Essa noção de autonomia é retomada alguns parágrafos à frente, na mesma carta:

Non est ergo quod ex illo uoto uetere parentum tuorum eligas quid contingere tibi uelis, quid optes; et in totum iam per maxima acto uiro turpe est etiam nunc deos fatigare. Quid uotis opus est? Fac te ipse felicem.

“Portanto, não há motivo para que você anseie, conforme aquele antigo voto de seus pais, que aconteça a você o que quiser, o que desejar. E, em suma, é indigno para um homem que já passou pelas maiores façanhas, ainda ficar importunando os deuses. Que necessidade há de fazer votos? Faça a si mesmo feliz.”. (*Ep.* 31, 5)

É compreensível que Sêneca considere a opinião comum perigosa para o progresso moral: contrariando o costume humano de depender de fontes externas para atingir a felicidade, a filosofia estóica coloca a responsabilidade dessa aquisição no próprio indivíduo. Segundo o raciocínio estóico, tudo aquilo que a sociedade habitualmente considera “bens”, como a fama, riqueza, saúde e poder político, são, na verdade, “indiferentes²³⁴” (*indifferentes*). Desse modo, visto que apenas o que é “moralmente bom” (*bonum*) é relevante para a obtenção da felicidade, os falsos bens, cobiçados pela sociedade, são inúteis para a filosofia. Constata-se que subjaz à exortação à resistência aos votos alheios todo um sistema de valoração dos seres, de

²³⁴ Cf. nossa discussão sobre as categorias qualitativas dos entes no primeiro capítulo.

categorização, embasado na teoria estóica, o qual mencionamos no capítulo anterior, e sobre o qual Sêneca discorrerá em algumas passagens da mesma epístola, como por exemplo:

Surdum te amantissimis tuis praesta: bono animo mala precantur. Et si esse uis felix, deos ora ne quid tibi ex his quae optantur eueniat. [3] Non sunt ista bona quae in te isti uolunt congeri: unum bonum est, quod beatae uitae causa et firmamentum est, sibi fidere. Hoc autem contingere non potest, nisi contemptus est labor et in eorum numero habitus quae neque bona sunt neque mala; fieri enim non potest ut una ulla res modo mala sit, modo bona, modo leuis et perferenda, modo expauescenda. [4] Labor bonum non est: quid ergo est bonum? Laboris contemptio.

“Faça-se surdo a todos que mais o amam: com boas intenções, rogam por coisas ruins. E se quiser ser feliz, peça aos deuses que não lhe ocorra nada daquilo que eles desejam. [3] Essas coisas que tais pessoas querem jogar sobre você não são bens. Existe um único bem, que é a causa e fundamento da vida feliz: confiar em si mesmo. No entanto, não se pode alcançar isso sem que o trabalho seja desprezado e incluído na lista daquelas coisas que não são nem bens nem males, pois não é possível que algo ora seja um mal, ora um bem; ora trivial e suportável, ora terrível. [4] O trabalho não é um bem. O que é, então, é um bem? O desprezo ao trabalho.” (*Ep.* 31, 2-4)

Quanto à crítica às preces dirigidas aos deuses, deve-se considerar que, embora Sêneca, enquanto estóico, não diminua a influência divina sobre os mortais, como fazem os epicuristas,

tampouco julga aceitável pedir ajuda àqueles²³⁵. Pode se associar essa postura ao princípio, que destacamos na carta 41, de que os seres humanos compartilham com os deuses o mesmo potencial divino²³⁶.

Isso porque, ao apontar o mal como ignorância, na passagem acima citada, lembramo-nos de que esse elemento comum é a razão (*ratio/logos*), perfeita nos sábios e deuses, a qual deve ser cultivada pelos humanos comuns. Como vimos no estudo do capítulo I, essa razão é uma característica particular da natureza humana²³⁷, de modo que, para agir de acordo com nossa própria natureza, o homem deve necessariamente ser guiado pela razão.

Retomando nossa discussão anterior quanto às cartas 31, 59, e 94, havíamos verificado que, segundo Sêneca, a sociedade pode exercer efeito negativo não apenas sobre a opinião correta (*Ep.* 31, 1-5; 59,7; 94, 53-55 e 68-73), como também sobre a ação de determinadas pessoas (*Ep.* 59,7 e 11-13; 94, 64-73), sendo esse um motivo adicional para que Sêneca aconselhe Lucílio a se afastar dela.

5.4 -A correspondência entre exterior e interior

Nesta seção, observamos algumas passagens das cartas selecionadas em que Sêneca detalha diversas possibilidades de haver uma influência nefasta da sociedade sobre o indivíduo, e vice-versa.

²³⁵ É possível encontrar passagens que sugerem uma abordagem favorável às preces, por parte de Sêneca (cf. *Ep.* 10,4; 32, 5; 67, 7; e 117, 22-24;), mas a maioria delas se refere ao seu aspecto negativo (cf. *Ep.*; 41, 1; 60, 1-2; 62, 7; 95, 2; e 121, 4; além de *Ira.*, II, 30, 2; *Ad Marciam*, 21, 6; *De beneficiis*, II, 27, 4; e *Nat. quaest.*, II, 35, 1-2). Cf. Motto, pp. 173-174.

²³⁶ Tratamos mais extensamente desse assunto no tópico I.

²³⁷ Cf. *Ep.* 41,8: *Rationale enim animal est homo* (“Pois o homem é um animal racional”).

Nos multa alligant, multa debilitant. Diu in istis uitiiis iacuimus, elui difficile est; non enim inquinati sumus sed infecti. Ne ab alia imagine ad aliam transeamus, hoc quaeram quod saepe mecum dispicio, quid ita nos stultitia tam pertinaciter teneat?

“São muitas as coisas que nos bloqueiam, muitas as que nos debilitam. Jazemos por muito tempo nestes vícios, e é difícil nos purificarmos, pois não estamos manchados, mas corrompidos. Para que não fiquemos passando de uma imagem para outra, indagarei algo sobre que freqüentemente reflito comigo mesmo, a saber: por que a estupidez nos agarra de modo tão obstinado?” (*Ep.* 59, 9)

Após mencionar o exemplo de Quinto Sêxtio, Sêneca emprega outras analogias. A fim de ilustrar como somos afetados passivamente pelos vícios externos, como vemos no trecho acima transcrito, o filósofo utiliza, consecutivamente, a imagem da tinta (*inquinati*) e a da ferrugem (*infecti*). Após certo tempo de imersão nos vícios, fica-se manchado; por outro lado, se a exposição é contínua, corrompe-se. Com isso, o autor ilustra o fato de que o meio externo acaba por influenciar e corresponder ao interno. É notável que Sêneca expressa sua consciência quanto a essa súbita mudança de imagens, e propõe retornar ao assunto anteriormente tratado na carta (a saber, a coerência).

O argumento da correspondência entre elementos externos e internos não é desenvolvido mais extensamente nessa carta. No entanto, ele reaparece na carta 94. Ainda que as imagens empregadas variem, destacamos que o contexto em que são usadas também remete à relação entre o indivíduo e a sociedade.

Ao explicar quantos infortúnios são causados pela cobiça por metais preciosos, como o ouro e a prata, Sêneca acrescenta que eles nunca deveriam ter sido escavados, lembrando o fato

de terem sido dispostos, pela natureza, sob várias camadas de terra, as quais teriam a função de esconder e proteger os homens desses recursos:

Nulli nos uitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit. Nihil quo auaritiam nostram inritaret posuit in aperto: pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit quidquid est propter quod calcamur ac premimur.

“A natureza não nos concilia com nenhum vício. Não; ela nos gerou íntegros e livres. Ela não colocou à vista nada que provocasse nossa cobiça: sujeitou o ouro e a prata para serem pisoteados pelos pés e concedeu para ser oprimido tudo aquilo por cujo motivo somos pisoteados e oprimidos”. (*Ep.* 94, 56).

Aproveitando-se dessa imagem, Sêneca acrescenta que tais materiais têm apenas uma aparência reluzente, enquanto são, na verdade, sórdidos e enlameados por natureza. Tal sujeira, intrínseca nesses materiais, afetaria também aqueles que entram em contato com eles. Vejamos a passagem onde encontramos essa argumentação:

Haec supra nos natura disposuit, aurum quidem et argentum et propter ista numquam pacem agens ferrum, quasi male nobis committerentur, abscondit. Nos in lucem propter quae pugnaremus extulimus, nos et causas periculorum nostrorum et instrumenta disiecto terrarum pondere eruimus, nos fortunae mala nostra tradidimus nec erubescimus summa apud nos haberi quae fuerant ima terrarum. [58] Vis scire quam falsus oculos tuos deceperit fulgor? nihil est istis quamdiu mersa et inuoluta caeno suo iacent foedius, nihil obscurius, quidni? quae per longissimorum cuniculorum tenebras extrahuntur; nihil est

illis dum fiunt et a faece sua separantur informius. Denique ipsos opifices intueri per quorum manus sterile terrae genus et infernum perpurgatur: uidebis quanta fuligine oblinantur. [59] Atqui ista magis inquinant animos quam corpora, et in possessore eorum quam in artifice plus sordium est.

“Escondeu, como se nos fossem prejudiciais, tanto o ouro como a prata, bem como o ferro, que, por causa daqueles, nunca permite a paz. Fomos nós que trouxemos à luz as coisas por cujo motivo guerreamos. Fomos nós que desenterramos tanto as causas de nossos perigos, como os instrumentos de nossa destruição. Fomos nós que trouxemos nossos males da Fortuna, e não enrubescemos em dar o valor mais alto às coisas que estavam na parte mais baixa da terra. [58] Você quer saber o quanto seus olhos o iludiram com um falso esplendor? Não há nada mais imundo, nada mais maculado do que estas coisas, que tão longamente permaneceram imersas e envolvidas em sua própria sujeira. E por que não, já que são extraídas da escuridão de longuíssimas minas de escavação. Não há nada mais desfigurado do que eles, quando estão sendo processados e separados de suas impurezas. Por fim, considere os próprios operários, por cujas mãos se lava do material a terra estéril do submundo: verá o quanto são encobertos pela fuligem. [59] Apesar disso, tais coisas poluem mais as almas do que os corpos, e há mais imundice em quem as possui do que em quem as fabrica.” (*Ep.* 94, 57-59)

Observamos, então, que Sêneca, valendo-se do fato de os mineiros e metalúrgicos serem contaminados pela sordidez dos metais preciosos em estado bruto, elabora metaforicamente a idéia de que similar contaminação, mas em nível moral, afetaria aqueles que os possuem.

Assevera, por fim, que tais coisas poluiriam mais as almas (instigando a cobiça e a luxúria) do que os corpos (no sentido físico, por meio de lama e poeira).

Observe-se a semelhança entre esta imagem com as da tinta e da ferrugem, apresentadas no texto anteriormente referido²³⁸, todas indicando que a idéia de que elementos exteriores podem efetivamente modificar um interior, como a alma e a vontade humana.

Poucos parágrafos adiante, ainda na carta 94, encontramos uma outra passagem que trata dessa mesma noção, embora de modo inverso: nela, a ênfase recai sobre a possibilidade de uma perturbação interna afetar o exterior. Após criticar a conduta excessivamente destrutiva de certos líderes militares (Alexandre, Pompeu, Júlio César e Caio Mário), argumenta-se que a atitude de tais homens teria sido originada por uma perturbação interna:

Isti cum omnia concuterent, concutiebantur turbinum more, qui rapta conuoluunt sed ipsi ante uoluuntur et ob hoc maiore impetu incurrunt quia nullum illis sui regimen est, ideoque, cum multis fuerunt malo, pestiferam illam uim qua plerisque nocuerunt ipsi quoque sentiunt. Non est quod credas quemquam fieri aliena infelicitate felicem.

“Quando esses tais estremeciam a tudo, eram estremecidos à maneira de torvelinhos, que giram em círculos o que capturaram, mas antes são eles próprios girados, e, por causa disso, arremetem com maior impetuosidade, visto que não têm controle algum sobre eles mesmos. Conseqüentemente, tendo causado o mal para muitos, sentem neles próprios aquela violência destrutiva, com a qual prejudicaram a maioria. Não há motivo para que acredite ser feliz quem quer que cause infelicidade aos outros.” (*Ep.* 94, 67)

²³⁸ *Ep.* 59, 9.

Se na passagem anterior era a desarmonia dos objetos externos que afetava o íntimo do indivíduo, aqui há uma inversão de vetores, de modo que são as ações de uma única pessoa, internamente discordantes²³⁹, que comprometem negativamente o mundo exterior. Para ilustrar essa correspondência se emprega a imagem do torvelinho, cuja força de destruição deriva de sua ausência de controle sobre si mesmo²⁴⁰. A passagem se conclui com a constatação de que a felicidade não pode ser alcançada através do prejuízo alheio; nessa afirmação está o pressuposto, apresentado por meio das imagens e exemplos dos parágrafos anteriores, de que a felicidade (um bem moral, e, portanto, dependente da “harmonia”) não pode ser obtida por meio de ações desarmônicas, como causar sofrimento aos demais²⁴¹.

Trata-se, pois, de uma relação mútua, indicando que haveria certa correspondência entre as ações voltadas ao exterior e o caráter do agente: o mundo afetaria o interior do indivíduo, e o interior do indivíduo afetaria o mundo.

5.5 – *Katà nómon* e *katà phýsin*: natureza e convenção

Visto que os primeiros argumentos considerados, correspondentes às cartas 31, 59 e 94, tratam da relação entre indivíduo e sociedade sob um ponto de vista negativo, chegando a prescrever uma discordância do indivíduo em relação à opinião da maioria - discordância

²³⁹ Evidente no exemplo de Pompeu (*Ep.* 94, 84-85), analisado anteriormente, cuja opinião sobre si próprio destoava do que ele era de fato.

²⁴⁰ A capacidade de ter “poder sobre si mesmo” é extremamente valorizada em Sêneca, estando presente desde o primeiro parágrafo de sua primeira carta (*Ep.* 1, 1). A carta 71, porém, é a que mais reflete o raciocínio desse parágrafo: “Você indaga quem eu teria dominado? Não foram os persas, nem os distantes Medos, e nem qualquer povo belicoso além dos Daas, mas a mesquinhez, a ambição, o medo da morte, os quais dominaram até mesmo os dominadores de povos.” (*Ep.* 71, 37).

²⁴¹ Sobre a felicidade ser um bem dependente da “harmonia”, cf. M. Grass, “Eudaimonism and theology in Stoic accounts of virtue”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol.61, n.1, 2000, p. 19. Sobre a informação explícita de que a sabedoria abomina o engendramento intencional de sofrimento alheio e favorece o benefício mútuo, cf. *Ep.* 5, 4.

fundamentada em tantos argumentos, ilustrada por tantas imagens - , surpreende-nos que Sêneca elogie a *concordia* enquanto harmonia social de modo tão destacado na carta 90, analisada no início desse capítulo.

Em primeiro lugar, é necessário lembrar que, nas cartas até o momento consideradas, as passagens em que se argumenta pela separação entre indivíduo e sociedade se referem não à interação humana em si, no sentido de aversão a qualquer espécie de contato social, mas sim às convenções de uma sociedade de moral duvidosa. Recordemos que se fazem referências à ignorância moral do vulgo (*Ep.* 31, 2-3 e 5; 94, 68-71) e a quão publicamente disseminado está o vício (*Ep.* 31, 1-3; 94, 68;), a como conselhos maliciosos ou insensatos nos são prejudiciais (*Ep.* 59, 9-13; 94, 53-55;), bem como à necessidade de os ignorar através do embotamento voluntário dos sentidos (*Ep.* 31, 2; 94, 53 e 68); e a como a multidão incentiva o cultivo dos vícios (*Ep.* 59,9; 94, 69-72).

As que enaltecem o bom convívio social (sobretudo a cartas 90), por outro lado, são apresentadas ao lado da descrição de uma era mítica, na qual os seres humanos vivam de acordo com a natureza. Reformulando a questão de modo sucinto, pode-se dizer que, de um lado, a crítica corresponde à união com uma sociedade repleta de vícios, ao passo que, em outra ocasião, encontra-se a descrição de uma comunidade cujos membros agem de modo harmônico entre si. Essa harmonia, como o próprio Sêneca afirma em outro momento, é consequência de uma atitude sensata, que abomina a guerra e qualquer forma de conflito²⁴². Essa concórdia, que também pode ser fruto da sabedoria, pode ser relacionada à *homología* em textos estóicos gregos, a qual talvez pressuponha, segundo Zenão *apud* Estobeu, uma ausência de conflitos.

²⁴² *Ep.* 90, 26.

De todo modo, conclui-se que, no primeiro caso, é moralmente desejável, por assim dizer, estar em “desacordo” com uma sociedade corrupta. No entanto, lembrando das discussões do primeiro capítulo, tal desarmonia com a sociedade, ocorre-nos a a pergunta: tal discordância entre indivíduo e vulgo não iria contra a exortação a se viver *secundum naturam*, i.e. a se viver de acordo com costumes sociais, tal como expressa nas cartas 5 e (*e negatiuo*) na carta 122?

Essa questão pode ser formulada em termos de uma distinção entre o que está “de acordo com a natureza” (*katà phýsin*) e o que está “de acordo com os costumes” (*katà nómon*), distinção que é *tópos* comum na filosofia antiga. Estudiosos apontam não apenas que essa dicotomia já era assunto disputado pelos filósofos gregos, como também que sua definição variava de acordo com o autor que a apresentava²⁴³.

Por exemplo, no acordo com a natureza (*katà phýsin*) referido por Cáicles no diálogo *Górgias*, de Platão, a lei da natureza continha o preceito de o mais forte despojar o mais fraco, e de o mais nobre possuir mais do que o mais humilde²⁴⁴; ao passo que Sêneca, como vimos na carta 90, se oporia ao uso de violência e a distribuição desigual de posses.²⁴⁵

Sellars comenta que a distinção entre o que está “de acordo com a convenção” e “de acordo com a natureza” teria se originado entre os sofistas do século V a.C, e que teria sido adotada mais tarde pelos cínicos e estóicos²⁴⁶. O estudioso afirma que, para um filósofo sofista como Antifonte (séc.V a.C.), ela delimitava o que é verdadeiro “por convenção” e o que o é “por

²⁴³ Cf. F. D. Miller, “The State and the community in Aristotle’s Politics”, in *Reason Papers*, n. 1, 1974, pp.61-62.

²⁴⁴ Cf. Platão, *Górgias*, 483c8-d2 e e2-3; 488b2-5.

²⁴⁵ Uma anedota interessante diz respeito a um episódio que teria ocorrido em 176 d.C., durante o governo do imperador Marco Aurélio: um eminente filósofo foi reprovado em uma prova de admissão à cadeira de filosofia imperial sob o pretexto de que não ostentava as características físicas que dele se esperava (uma barba). O caso, envolvendo a distinção entre *katà nómon* e *katà phýsin*, teria sido amplamente debatido pela comunidade filosófica da época. Cf. Sellars, *op.cit.*, p. 15.

²⁴⁶ Cf. Sellars, *The art of living*, p. 17, nota 14.

necessidade²⁴⁷”. Para um cínico, porém, “estar de acordo com a natureza” designava o afastamento de tudo o que fosse “desnecessário”, categoria em que, segundo os hábitos que se relatam dos cínicos, se enquadrariam as convenções e hábitos sociais²⁴⁸.

Sobretudo na carta 5 fica claro que a definição de *secundum naturam* (*katà phýsin*) de Sêneca engloba, em certa medida, também certas convenções sociais (*katà physin*), atitudes prezadas pelo vulgo, na medida em que estiverem de acordo com uma racionalidade, que é sua natureza especificamente humana (*Ep.* 41). Alcança-se nesse caso a *concordia*, enquanto harmonia social.

Mas, se nos recordamos da carta 188, sequer as convenções sociais que são apresentadas ali como de acordo com a natureza (*secundum naturam/katà phýsin*) correspondem ao *télos* estóico, a *homología*. É bem verdade que, num certo momento, o *télos* estóico requer que o indivíduo esteja em harmonia com a natureza (*phýsis*), o que implica estar de acordo com a natureza geral do universo, bem como com a que é particular aos humanos, a razão. No entanto, esta, como vimos, deve progredir para ficar idêntica àquela, para se tornar uma razão perfeita (*ratio recta/orthòs lógos*). Nesse progresso, o do acordo com a natureza (que engloba tanto *secundum naturam*, como a *concordia*) pode deixar, certo momento, de servir de parâmetro para o bem maior: o homem, *proficiens*, em direção à harmonia plena, a sua plena *concordia* consigo e com o mundo (i. e. à *conuenientia*, à *homología*), pode precisar romper com os preceitos que antes lhe serviam de fundamento para suas escolhas, dentre eles, a relação concorde com a sociedade.

²⁴⁷ Cf. Antifonte, *De ueritate* (frag. 44 DK), II, 23-24. O tratado de Antifonte discorre em grande parte sobre a oposição entre as convenções (*nómoi*) e a natureza (*phýsis*), contrapondo as inevitáveis restrições daquelas com a necessidade de espontaneidade desta.

²⁴⁸ Cf. Dudley, *A history of Cynism*, pp. 31-32; e Hicks, *Stoic and Epicurean*, p. 10, *apud* Sellars, *The art of living*, p. 17, nota 14.

Capítulo VI - A harmonia entre conteúdo (*res*) e expressão (*uerba*)

Um outro aspecto da “harmonia” senequeana se refere à conformidade entre o estilo e o caráter. Certas²⁴⁹ passagens de Sêneca indicam que a noção de “harmonia” também dizia respeito à relação entre conteúdo e expressão, dicotomia que pode ser simplificada pela construção *res* e *uerba*: *res*, no caso, denota o assunto ou matéria sobre a qual se discorre; *uerba*, por sua vez, se refere às palavras, escritas ou faladas, que expressam tal assunto.

O dicionário latino de *Lewis&Short* aponta que havia o costume de se empregar o vocábulo *res* com o significado de “a coisa em si” ou “realidade”, enquanto dimensão oposta da aparência ou designação verbal²⁵⁰. Isso se também constata no *OLD*, quando afirma que o vocábulo *uerba* (apenas no plural) era freqüentemente utilizado em contraste com *res*, e, nesse caso, significaria “palavras (em oposição à ação)”; “meras palavras”; ou, ainda, “palavras (em oposição à realidade ou essência)”²⁵¹.

A fim de melhor compreender o papel que essa distinção entre *res* e *uerba* ocupa na argumentação senequeana, será necessário destacar alguns de seus pressupostos históricos. Um deles é a animosidade existente entre a filosofia e a retórica: segundo lembra Ijssling, ao menos desde Platão, habituou-se a considerar a primeira como uma disciplina ocupada apenas com a realidade e a essência (*res*), e a outra como uma arte dedicada à maestria das palavras e de sua ordenação apropriada²⁵² (*uerba*)²⁵³. Em primeiro lugar, tal hostilidade é antiga, permanecendo

²⁴⁹ Cf., por exemplo, *Ep.* 20, 24, 34, 75, 100, 104, 108, 114, 115 e 120.

²⁵⁰ Cf. verbetes *res* (sentido II), e *uerbum* (sentido II).

²⁵¹ *OLD*, verbete *uerbum*, sentidos 11 e 12.

²⁵² Cf. a definição de Quintiliano: *Rhetorice ars est bene dicendi, bene autem dicere scit orator. 'Sed nescit an uerum sit quod dicit; e Nam bene dicere est oratoris, rhetorice tamen erit bene dicendi scientia* (“A retórica é a arte de falar bem. O orador, contudo, sabe como falar bem. ‘Mas ele ignora se o que está dizendo é verdade’”) e (“Pois falar bem compete ao orador; ainda assim, a retórica é a ciência de falar bem.”). Cf. Quintiliano, *Inst. or.*, II, 17, 37-38; e III, 3, XII, respectivamente).

viva até tempos recentes. Nietzsche (1844-1900), examinando o desprezo de Platão pela retórica, afirma que uma das conseqüências da campanha do ateniense contra a oratória e a influência dos sofistas foi a ascensão da metafísica, uma ciência possível apenas quando se separa a “realidade” (*res*, no caso) da “expressão da realidade” (*uerba*)²⁵⁴. Ijsseling acrescenta que, ainda segundo Nietzsche, uma outra conseqüência seria a atitude de quase todos os filósofos pós-platônicos de acreditar que a filosofia e a retórica têm um vínculo muito tênue, que, por vezes, é até mesmo inexistente²⁵⁵.

Essa tradição de hostilidade entre as duas disciplinas está presente também entre os estóicos, que, ao lado dos epicuristas, são considerados um dos sistemas que mais criticam a ornamentação (*ornatio*) retórica²⁵⁶. Isso se deveria, segundo Armisen-Marchetti, a sua aversão à paixão (*pathos*) que o orador deve despertar em seus interlocutores: Sêneca, como vimos, considerava-na uma “perturbação da alma”, que deveria ser evitada. O repúdio à paixão incitada pelos oradores também pode ser encontrado na carta 40 de Sêneca, em passagem que censura o desejo de que o discurso tenha como propósito o efeito de *mouere* (“excitar”; “inspirar”)²⁵⁷. O estóico Rútílio Rufo²⁵⁸ (158 a.C - 58 a.C) é um notório exemplo dessa posição: ao ser processado injustamente²⁵⁹, recusou-se a empregar técnicas oratórias e apelar para a emoção dos juízes e, conseqüentemente, foi condenado.

Tais considerações preliminares sobre a relação entre retórica e a filosofia serão úteis à compreensão das passagens seguintes, pois, como veremos, a questão da conformidade entre a

²⁵³ Evidentemente, tal visão não era unânime entre os antigos, mas representa uma tendência.

²⁵⁴ F. Nietzsche, *Werke*, III, p. 337.

²⁵⁵ Cf. S. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in conflict: an historical survey*, p. 108.

²⁵⁶ Cf. Armisen-Marchetti, pp. 37-38. Supõe-se que os cínicos também teriam sido igualmente críticos nesse sentido.

²⁵⁷ *Mouere uult turbam et inconsultas aures impetu rapere* (“Deseja comover a multidão, conquistar ouvidos imprudentes com seu ímpeto”; *Ep.* 40, 4).

²⁵⁸ Foi eleito como cônsul em 105 a.C, tendo também sido aluno de Panécio de Rodes, representante da escola estóica em Atenas.

²⁵⁹ Cf. “The *Memoirs* of Rutilius Rufus”, in *Classical Philology*, pp. 153-175.

vida e o discurso é freqüentemente apresentada por meio de imagens originadas no contexto retórico.

6. 1 – *Talis oratio, qualis uita*

A conformidade entre as palavras e a vida constitui um dos diversos aspectos por meio dos quais a “harmonia” senequeana é apresentada, ocupando importante papel no pensamento do filósofo. A carta 20, em que se apresentam termos de campo semântico da harmonia estóica (a saber, *dissentire* e *concordare*), delineia de modo claro a posição de Sêneca sobre o assunto:

“A filosofia ensina a agir, não a falar (*facere docet philosophia, non dicere*), e exige que se viva segundo os próprios preceitos; que a vida não discorde do discurso ou dela mesma (*ne orationi uita dissentiat, aut ipsa inter se uita*), que um só seja o tom de todas as suas ações, pois este é o maior dever e indício da sabedoria: que as obras concordem com as palavras (*uerbis opera concordent*), que o homem seja, em toda parte, igual e idêntico (*ipse ubique par sibi idemque sit*).” (*Ep.* 20, 2; grifos nossos)

Apontamos, nessa passagem, as diversas formas de concordância que trataremos separadamente neste capítulo: no início do parágrafo, Sêneca ressalta que a preocupação da filosofia deve ser com a ação (em detrimento das “palavras”); em seguida, encontramos a idéia de que a vida deve concordar tanto com o discurso como consigo mesma (*ne oratione uita dissentiat*), repetida logo após com a máxima *uerbis opera concordent* (“que as obras concordem

com as palavras”). Por fim, há a exortação à constância, quando o filósofo pede que o homem seja o mesmo em todas as ocasiões (*ipse ubique par sibi idemque sit*).

Sêneca então procede, na mesma carta:

“Então observe você mesmo, se acaso suas vestes não destoam de sua casa (*uestis tua domusque dissentiant*); se acaso é generoso consigo mesmo e mesquinho com os seus; se acaso ceia frugalmente mas faz construções luxuosas. De uma vez por todas, empenhe-se em viver segundo uma regra, e, segundo ela, nivele toda sua vida (*semel ad quam uiuas regulam prende et ad hanc omnem uitam tuam exaequa*)”. (*Ep.* 20, 3)

Se, na primeira passagem vista, Sêneca apresentou os padrões ideais pelos quais o homem deve guiar suas atitudes, exortando à harmonia e à constância entre as ações e o discurso, aqui ele ilustra *e negativo* como tais regras seriam aplicadas à realidade. Ele menciona exemplos que, por remeterem a temas cotidianos, reforçam seu caráter concreto: vemos, nesse parágrafo, como tal exigência de conformidade e coerência pode ser aplicada nos cuidados com a aparência (se as roupas que se usam não refletem o *status* social, simbolizado pela casa), nas relações interpessoais (se é generoso com alguns e mesquinho com outros), e nas preferências de consumo (se é econômico ao comer e esbanja em arquitetura). Destacamos ainda que o primeiro desses exemplos repete um dos termos usualmente associáveis à harmonia estoica (*dissentiant*), já empregada no parágrafo anterior.

Caberia perguntar, nesse momento, se a exortação à concórdia entre *res* e *uerba*, conforme apresentados na epístola 20, seria ocorrência isolada em Sêneca. Nas páginas seguintes procuraremos demonstrar que não é o caso, e que eles demarcam, efetivamente, um outro aspecto da harmonia. As cartas 24 e 34 também trazem exortação semelhante, demonstrando a importância atribuída pelo cordovês à unidade entre discurso e vida:

“Pois esta é a mais hedionda das acusações que objetam contra nós²⁶⁰: que nossa filosofia lida com meras palavras (*uerba*), não com ações (*opera*).” (*Ep.* 24, 15; grifos nossos)

E, na carta 34, ao exibir a Lucílio qual será o resultado de sua dedicação à filosofia:

“Assim eu prevejo que você será [i.e: “sábio”], se tiver não só perseverado e cultivado isso, mas também se tiver feito com que todas as suas ações e dizeres concordem e correspondam entre si (*omnia facta dictaque tua inter se congruant ac respondeant*), e que sejam forjadas por um mesmo molde (*una forma percussa sint*). Não é correto o espírito do homem cujos atos estejam discordando (*non est huius animus in recto cuius acta discordant*).” (*Ep.* 34, 4; grifos nossos)

Essas passagens em conjunto indicam que, para Sêneca, a concordância entre vida e discurso é algo de grande importância. Os termos comparativos utilizados evidenciam a estima que o filósofo tem por esse tipo de “harmonia”: “Seja este nosso propósito **mais elevado**: que o

²⁶⁰ Entenda-se, aqui, que Sêneca se refere aos estóicos.

discurso concorde com a vida” (*Ep.* 75, 4); “Este é o **maior** dever e indício da sabedoria: que as palavras concordem com as ações” (*Ep.* 20, 2); “Esta é a **mais hedionda** (*turpissimum*) das acusações que objetam contra nós: que nossa filosofia lida com meras palavras, não com ações²⁶¹” (*Ep.* 24, 15).

Além disso, na carta 34 é profusa a presença dos termos relacionados à noção de *homologia* grega em língua latina: observamos, ali, os verbos *congruant* e *concordant*²⁶²: Há também outras referências nesse sentido, como a imagem do molde que cunha as palavras e as ações segundo a mesma forma, e a menção à retidão, que, para os estóicos, também se associa à concordância da alma (cf. a *ratio recta/orthòs lógos*).

Dentre os tradutores e estudiosos que citam essa passagem como exemplo da *homología* estóica, citamos Noblot (t. I, p. 82, nota 1), que aponta, também, as outras cartas de que trataremos neste capítulo.

6. 2 – O vínculo entre a harmonia estóica e o contraste *res/uerba* em Sêneca: a correlação entre estilo e caráter e a *constantia*.

Armisen-Marchetti afirma que a exigência de coerência entre vida e discurso é uma das diversas formas de harmonia consideradas no estoicismo de Sêneca²⁶³. A estudiosa comenta que, como nos demais momentos em que Sêneca se refere explicitamente ao conceito de harmonia, nesse caso ele também se vale de termos correlatos a *concordare*, *congruere*, e *consentire*, e

²⁶¹ Sobre a objeção em *De finibus* III, cf. seção 1. 2.

²⁶² Cf. as seções 1.1 e 1.2 do presente trabalho.

²⁶³ “ La concordance des paroles et des actes est l’une des formes de l’*homología*. Par ce terme, les stoïciens désignent l’accord permanent qui signale la vertu, et règle aussi bien la constance de celle-ci que l’accord des choix éthiques entre eux”. Cf. Armisen-Marchetti, p. 41.

destaca que há, ainda, uma ocorrência única de um termo que, canonicamente, não se considera uma referência ao vocábulo grego: trata-se do verbo *probare*, presente no primeiro parágrafo da já por nós considerada epístola 20 (*uerba rebus proba*).

Considerando, como sugere Armisen-Marchetti, que a exortação à “concordância entre vida e discurso” se relaciona à exigência estóica de *homología*, trataremos, a seguir, das passagens das cartas em que ela pode ser encontrada. A fim de facilitar a compreensão dos elementos envolvidos nesta seção, dividimos o modo pelo qual Sêneca se refere à “harmonia da vida com discurso” em duas formas, a primeira das quais está vinculada à relação entre estilo e caráter, que discutiremos a seguir.

a) Estilo e caráter

Observamos há pouco, no comentário à carta 20, algumas possíveis aplicações da regra quer requer a conformidade entre vida e discurso. Uma dessas aplicações, porém, sobressai-se às demais nas outras cartas de Sêneca: trata-se da relação entre o estilo do falar e a vida.

Quando relacionada à dicotomia *res/uerba*, uma das formas em que Sêneca se refere à noção de “harmonia” é através do preceito concernente à coerência entre discurso e caráter. Armisen-Marchetti, como vimos, defende que essa coerência se fundamenta no princípio estóico de *homología*.

A opinião de F. Merchant coincide com a de Armisen-Marchetti, mas sua argumentação segue pressupostos diversos, embora não contradigam a estudiosa: seu estudo evidencia que Sêneca teria aplicado a exigência de *homologouménos tēi phýsei zēn* à sua teoria do estilo, de

modo que, para ele, a harmonia entre a vida e o discurso seria apenas uma consequência lógica do princípio estoíco, que requer uma “vida em harmonia consigo própria”. Ele acrescenta, ainda, que esse seria simplesmente o resultado de Sêneca ter aplicado à linguagem o referido preceito²⁶⁴. O autor sugere, por fim, que esse recurso seria uma das originalidades de Sêneca em relação a seus predecessores estoícos²⁶⁵.

Após essas considerações acerca de aspectos da conformidade entre o estilo e o caráter em Sêneca, analisemos, portanto, o modo como tal noção aparece em algumas cartas analisadas.

A epístola 100 se inicia com Sêneca reproduzindo a censura que Lucílio faz ao estilo de Papírio Fabiano²⁶⁶. Para seu discípulo, Fabiano teria o hábito de discursar de modo muito lento, e o cordobês contesta essa crítica, lembrando a Lucílio que isso não seria um defeito, mas uma vantagem para um filósofo:

“A mim Fabiano não parece atirar o discurso, mas o afirmar: em verdade, ele é vasto e sem agitação, ainda que não proceda sem velocidade. Isso é o que ele revela claramente e demonstra: não ser elaborado nem muito distorcido. Mas ainda que seja como você quer que acreditemos: ele compôs o caráter, não palavras (*mores ille, non uerba, composuit*), e escreveu tais coisas para as almas, não para os ouvidos.” (*Ep.* 100, 2)

²⁶⁴ F. I. Merchant, “Seneca and his theory of style”, in *American Journal of Philology*, pp. 44-59.

²⁶⁵ *Idem*, *op.cit.*, p. 55.

²⁶⁶ O exemplo de Fabiano em um contexto que trata da relação entre filosofia e oratória não é sem propósito: quando jovem, Fabiano teria se tornado ilustre devido a sua habilidade em discursar, e, quando se voltou à filosofia, anos mais tarde, teria carregado à nova profissão a maestria técnica que obteve quando jovem. Cf. B. Inwood, “Sêneca and his philosophical milieu”, in *Harvard Studies in Classical Philology*, p. 64 .

É patente o vínculo que se estabelece, aqui, entre o modo de falar e o caráter. Essa descrição que Sêneca faz do estilo de Fabiano é comparável aos comentários, em outras duas cartas, de um estilo inteiramente contrário dele. Nos primeiros parágrafos da epístola 54, Sêneca debatia quais seriam os filósofos que Lucílio deveria tomar como mestres, a fim de realizar progressos em direção à sabedoria:

“Não selecionemos aqueles [filósofos] que precipitam as palavras com grande velocidade, que tanto declamam lugares-comuns como também se cercam de grupos restritos para discursar de improviso, mas sim aqueles que ensinam com a vida (*uita docent*), que, tendo dito o que deve ser feito, demonstram-no fazendo (*probant faciendo*), e que ensinam o que deve ser evitado e nunca são surpreendidos naquilo em que disseram que era necessário fugir. Escolha um guia a quem você admire mais quando o vir do que quando o ouvir.” (*Ep.* 52, 8; grifos nossos)

E também na carta 40, que responde às impressões que Lucílio teve ao ouvir um discurso de certo filósofo:

“Você escreve que ouviu o filósofo Serapião, quando ele visitou sua região e que “ele costuma articular as palavras em grande velocidade (*cursu uerba conuellere*), as quais não permite que fluam, mas as comprime e empurra, pois muitas passam por onde apenas um vocábulo (*uox*) pode passar”. Isso é algo que não aprovo em um filósofo, cuja declamação, tal como a vida, deve ser tranqüila (*cuius pronuntiatio quoque, sicut uita,*

debet esse composita), e nada que se precipita adiante e se apressa está bem ordenado (*ordinatus*).” (Ep. 40, 2)

E poucos parágrafos adiante, na mesma carta:

“É por este motivo que lhe desencorajo ainda mais dessa doença [i.e: de falar de modo apressado], visto que ninguém pode obter essa característica sem que cesse de se envergonhar: seria necessário que abandonasse o pudor e que não ouvisse (*audias*) a si próprio, pois tal afobação irrefletida (*inobseruatus (...) cursus*) carregaria muitas palavras que você desejaria reprimir. [14] Você não pode, eu repito, obter essa característica se mantém sua dignidade. Além disso, seria necessária uma prática diária, e sua devoção teria que se transferir do conteúdo para as palavras (*a rebus studium transferendum est ad uerba*).” (Ep. 40, 13-14)

Observemos, nesses casos, como a dupla *res/uerba* é associada ao modo de vida: na carta 100, o modo lento com o qual Fabiano discursa é elogiado, pois demonstra que sua atenção está mais voltada à estruturação do caráter (*mores*) do que às palavras (*uerba*). Na carta 52, é criticada uma atitude inversa: Sêneca aconselha Lucílio a se afastar dos “filósofos” que têm por hábito uma fala apressada e uma estima pelo discurso *per se*. O ideal, segundo Sêneca, é que sigamos os filósofos que ensinam suas doutrinas com sua vida (aqui representando, evidentemente, as ações), em detrimento das palavras, e que projetam mais admiração quando sua atitude é comprovada pessoalmente (*cum uideris*) do que quanto suas palavras são ouvidas (*cum audieris*). Na carta 40

há outro motivo, além da necessidade de harmonia entre estilo e pensamento: a afobação no falar não permite a auto-análise²⁶⁷, e, além disso, pressupõe que não se dê a devida atenção ao conteúdo (*res*), pois haveria demasiada dedicação às palavras (*uerba*).

Outro ponto a se considerar é a presença de vocábulos da família de *compositus*, na carta 40, quando se diz que “a forma de expressão, tal como a vida, deve ser bem-ordenada” (*pronuntiatio, sicut uita, debet esse composita*), e na carta 100, quando Sêneca explicita que Fabiano procurou ordenar o caráter, não as palavras (*mores ille, non uerba, composuit*).

Armisen-Marchetti²⁶⁸ comenta que a identidade entre estilo e caráter proposta por Sêneca carrega, também, um vocabulário comum tanto à estilística como à ética. Como exemplo disso ela cita o termo *compositus*: designando, em âmbito retórico, a ordenação de uma frase, é, contudo, usada por Sêneca para designar também uma característica do sábio, que tem uma alma “bem ordenada²⁶⁹”. Esse exemplo de polissemia, ainda segundo a estudiosa, permite que a identidade entre o modo de falar e o modo de viver fique ainda mais demarcado²⁷⁰.

Há, ainda, um outro elemento que interliga as três cartas: trata-se da referência à constância, ou seja, da uniformidade do curso da vida. Nesse sentido, a carta 75 proporciona um excelente exemplo do vínculo entre a dicotomia *res/uerba* e tal uniformidade, que observaremos na seção seguinte.

b) Constantia:

²⁶⁷ O procedimento de auto-análise e introspecção é valorizado pela doutrina senequeana. Cf., principalmente, a *Ep.* 4, 5; 16, 2; e 28, 7.

²⁶⁸ Cf. Armisen-Marchetti, p. 42.

²⁶⁹ A estudiosa aponta o uso polissêmico dessa palavra nas *Ep.* 2, 1; 4,1; 56,14; 94,32 e 60; 98, 5; 102, 18; e 114, 3.

²⁷⁰ Cf. Armisen-Marchetti, *ibidem*.

“Se fosse possível, eu preferiria mostrar o que penso a falar. Mesmo assim, se estivesse discutindo algum assunto, eu não bateria o pé no chão, nem agitaria as mãos ou aumentaria o tom de voz; mas deixaria essas mesquinharias para os oradores, contente em ter transmitido os meus pensamentos a você; estes, eu não teria nem embelezado, nem degradado (...) [3] Não desejo que palavras ditas a respeito de coisas tão importantes sejam áridas e estéreis, pois a filosofia não despreza o talento: não se deve, no entanto, gastar muito tempo com palavras. [4] Seja este nosso propósito mais elevado: que falemos o que pensamos, e que pensemos o que falamos (*quod sentimus, loquamur; quod loquimur, sentiamus*); que o discurso concorde com a vida (*concordet sermo cum uita*). Cumprir a sua promessa aquele que, quando é visto, é idêntico a quando é ouvido (*ille promissum suum impleuit qui et cum uideas illum et cum audias idem est*). [5] Veremos sua qualidade, seu tamanho: que seja íntegro (*unus est*). Que as nossas palavras não agradem, mas sejam úteis.” (*Ep. 75, 2-4*)

Os parágrafos da carta 75 acima traduzidos apresentam certo vínculo entre noção de “constância” (indicada sobretudo pelos termos *idem est* e *unus est*) e a necessidade de harmonia entre o discurso e a vida (*haec sit propositi nostri summa (...) concordet sermo cum uita*). A fim de melhor compreender essa relação entre ambas as noções, devemos nos aprofundar no estudo de tal uniformidade.

Em seu estudo sobre a ética estóica, Sandbach²⁷¹ afirma que o propósito de *homologouménos têi phýsei zên* era aceito por todos os estóicos, e que isso implicava não apenas em uma vida “consistente com a natureza”, mas também “consistente consigo mesma”. Com esse ponto de vista concordam, Schofield²⁷², Pohlenz²⁷³, Spinelli²⁷⁴, Irwin²⁷⁵, Armisen-Marchetti²⁷⁶, Sellars²⁷⁷, Bregalda²⁷⁸, e White²⁷⁹, entre outros. Dessa maneira, é aceitável considerar que os trechos em que Sêneca se refere à coerência interna do indivíduo consigo mesmo, da qual a *constantia* é um exemplo, estão concomitantemente relacionados à noção estóica de *homología*, tal como proposta pelo fundador da escola. Um trecho da carta 20 demonstra de modo claro a relevância da *constantia* no cultivo da virtude.

“Alguns, em casa, se contêm, mas se dilatam e se engrandecem em público. Essa variação é um vício e o sinal de uma alma hesitante e que ainda não tem seu próprio ritmo (*est haec diuersitas et signum uacillantisi animi ac nondum habentis tenorem suum*). [4] Ainda assim, direi de onde se origina essa inconstância e dessemelhança entre as ações e seus propósitos (*unde sit ista inconstantia et dissimilitudo rerum consiliorumque*): ninguém estabelece para si aquilo que deseja, e, se o estabeleceu, não persiste nisso, mas

²⁷¹ Sandbach, pp. 28-68.

²⁷² Cf. M. Schofield, “Ética estóica”, in *Os estóicos*, pp. 268-269.

²⁷³ Cf. Pohlenz, I, 116-118.

²⁷⁴ Cf. E. Spinelli, “Il buon scorrere della vita”, in *La ‘citta’ dei filosofi*, 2000, p. 133.

²⁷⁵ Cf. T. H. Irwin, “O naturalismo estóico e seus críticos”, in *Os estóicos*, pp. 383-384.

²⁷⁶ Cf. Armisen-Marchetti, pp. 40-43 e 219-220.

²⁷⁷ Cf. Sellars, *op.cit.*

²⁷⁸ Cf. M. M. Bregalda, *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca*, pp. 29-30.

²⁷⁹ Cf. White, “The basis of Stoic ethics”, p. 171 *passim*.

abruptamente muda de idéia; e não apenas varia (*mutat*), mas volta atrás e recai naquilo que havia abandonado e condenado²⁸⁰.” (*Ep.* 20, 3-4)

Aqui está claro que a freqüente mudança de propósitos e atitudes é por Sêneca apresentada de modo negativo. Os termos utilizados (*diuersitas*; *inconstantia*; *dissimilitudo*; *mutat*) contribuem para reforçar a contextualização do tema na passagem.

O que nos chama a atenção, porém, é o destaque que Sêneca dá a *constantia*, ao utilizar termo dela derivado (*inconstantia*) na mesma oração em que critica a dessemelhança entre ações e propósitos (*rerum consiliorumque dissimilitudo*), ou, em caráter mais amplo, entre *res* e *uerba*.

Essa ênfase na “regularidade”, uma das possíveis traduções de *constantia*, reforçada pelo vocábulo *tenor* (“um movimento contínuo e ininterrupto”) na prévia reprimenda *animi* (...) *nondum habentis tenorem suum*, está presente desde Zenão: como vimos, segundo doxógrafos, o *télos* do fundador era a felicidade²⁸¹ (*eudaimonía*), e esta foi por ele definida como “o fluir desimpedido da vida” (*eúrhoia bíou*):

Eudaimonía d'estìn eúrhoia bíou.

²⁸⁰ Notamos aqui, antecipando a discussão que será feita mais à frente, que Sêneca valoriza a *constância* entre os julgamentos e as decisões. Nessa passagem, ele critica a falta de determinação nas opiniões de certas pessoas, que não se mantêm por muito tempo em um só caminho, e que, como ele diz, não apenas mudam de idéia, mas também seguem em sentido contrário. Tomando a metáfora em seu aspecto concreto de deslocamento, a consequência óbvia é que tais pessoas nunca fazem progressos (já que não seguem em frente por muito tempo), e que nunca atingem seu objetivo, já que ele é alterado antes que seja alcançado.

²⁸¹ *Télos dé phasin êinai tò eudaimoneîn* (SVF, III, 16 = LS 63A). Em outra parte, o doxógrafo afirma que o *télos* de Zenão é viver harmoniosamente: *Tò dè télos ho mèn Zénon hoútos apédoke 'tò homologouménos zên'* (Estobeu, II, 75, 11 = LS 63 B)

“A felicidade consiste no fluir desimpedido da vida.” (SVF, III, 16 = Estobeu, *Ecloges*, II, 77, 16-27; LS 63A)

A caracterização da felicidade como “fluir desimpedido”, segundo Long²⁸², remete à outra definição Zenoniana do *télos*, na qual se diz que a felicidade seria a consequência de “viver harmoniosamente”, visto que, segundo Zenão, quem vive em conflito é infeliz. O estudioso acrescenta que a metáfora aquática contribui para o sentido evocado pelo termo (*eúrhoia*), sugerindo uma noção de regularidade e não-impedimento. Em uma outra obra²⁸³, o estudioso, em conjunto com D. Sedley, também tece comentários sobre o termo e aponta ocorrência anterior em Ésquilo²⁸⁴, enquanto atributo da felicidade, em contexto que significa “confiança na *estabilidade* da fortuna”.

A noção de constância e regularidade não é exclusiva desse trecho, mas também pode ser verificada em outros fragmentos²⁸⁵ dos primeiros estóicos. Confira-se, logo abaixo, a definição da virtude que Zenão propõe:

Hè areté kai bébaios kai ametáptotos

“A virtude é tanto constante como invariável”. (SVF, I, 202 = Plutarco, *Virt. mor.*, 441C.)

²⁸² A. A. Long, *Stoic studies*, p. 189.

²⁸³ L&S, II, p. 389.

²⁸⁴ Cf. Ésquilo, *Persai*, 601.

²⁸⁵ Cf., por exemplo, SVF, III, 257.

Essas passagens demonstram, pois, que a uniformidade (i.e.: “não-variação”), ou o “fluir desimpedido da vida”, é uma característica intrínseca da felicidade estoica; esta, como também pudemos verificar²⁸⁶, consiste em nada menos do que “viver harmoniosamente” (*homologouménos zên*).

De Vogel²⁸⁷, ao apresentar diversos fragmentos, principalmente estoicos, que visam esclarecer tal expressão, destaca sobremaneira a consistência interna, e afirma que ela ocupa grande papel em Cícero e nos estoicos tardios. De Vogel aponta certa passagem do *De legibus*: em que se define a virtude (*uirtus*) como *constans et perpetua ratio* (“razão constante e perpétua”); e o vício (*uitium*) como “inconstância” (*inconstantia*)²⁸⁸. Além da valiosa referência a Cícero, o estudioso dedica as duas páginas seguintes à importância do conceito no sistema filosófico de Epicteto e Marco Aurélio, estoicos posteriores a Sêneca. Deste, apenas três passagens são citadas: as cartas 35, 4 e 120, 22; bem como o diálogo *De uita beata.*, VIII, 3.

Sendo, pois, parte fundamental da doutrina estoica, não é surpreendente verificar a presença da célebre imagem zenoniana em Sêneca, em contexto que, como na carta 20, anteriormente vista, trata igualmente da *constantia* e da harmonia entre *res* e *uerba*:

“Mas de onde, então, deduzimos a virtude? O que a mostra para nós é a sua organização e seu decoro, sua uniformidade (*constantia*), a concórdia de todas as ações entre si (*omnium inter se actionum concordia*) e a sua grandeza, que a eleva acima de tudo. A partir disso, foi concebida (*intellecta est*) a idéia da vida feliz que segue um caminho sem obstáculos

²⁸⁶ Além dos trechos há pouco trabalhados, pode-se também conferir Diógenes Laércio, VII, 87; e White, *op.cit.*, p 170.

²⁸⁷ Cf. C. J. De Vogel, *Greek Philosophy: A collection of texts with notes and explanations*, Vol. III, pp. 134-135.

²⁸⁸ Cf. Cícero, *Leg.*, I, 45.

(*illa beata uita secundo defluens cursu*), inteiramente entregue a seu próprio arbítrio.”

(*Ep.* 120, 11)

Observemos as principais características dos termos aqui utilizados: em primeiro lugar, verifica-se o emprego de *constantia* e *concordia*, vocábulos já apontados como associáveis à *homología*; igualmente manifesta é a coerência das ações, relacionada tanto com a referida *concordia*, como com a *constantia*, visto que pertence à mesma listagem de atributos da virtude (ordem, decoro, uniformidade, coerência, e grandeza).

Além disso, nota-se que Sêneca faz uso do verbo *intellego* (“conceber”; “compreender”) na forma passiva do pretérito perfeito, logo seguido pelos termos *beata uita* (“vida feliz”) e *defluens cursu* (“um caminho sem obstáculos”). Esses recursos indicam que, nesse momento, Sêneca poderia estar aludindo à definição da vida feliz previamente proposta por Zenão²⁸⁹, de modo que *beata uita* se referiria à *eudaimonía*, e *defluens cursu* se referiria à *eúrhoia bíou*.

A constância – ou uniformidade – também está presente em outras cartas senequeanas. Na de número 35, Sêneca diz:

“Aperfeiçoe-se e se dedique, antes de tudo, para que seja consistente consigo próprio (*ante omnia hoc cura, ut constes tibi*). Sempre que desejar avaliar se algo foi de fato realizado, observe se hoje deseja (*eadem uelis*) o mesmo de ontem. Uma alteração da vontade (*mutatio uoluntatis*) indica que a alma está flutuando, rumando de lá para cá, para

²⁸⁹ Cf. nossa tradução *supra* do SVF, III, 16.

onde o vento a levar. O que está fixo e bem fundamentado (*fixum atque fundatum*) não caminha a esmo: isso é o que o homem completamente sábio alcança.” (*Ep.* 35, 4; grifos nossos)

Observamos argumentação semelhante àquela das cartas analisadas nessa seção: logo na primeira frase encontramos a expressão *ut constes tibi*. Noblot, em nota a ela²⁹⁰, defende que Sêneca está se referindo à mesma regra proposta por Zenão²⁹¹, a saber, que a vida deve ser harmônica consigo própria em todos os aspectos. Em seguida, verifica-se a mesma ênfase quanto à uniformidade que notamos nas cartas anteriores: nesse caso, porém, o objeto que deve ser regulado é a vontade (*uoluntatis*).

Enquanto esse excerto da carta 35 apresenta orientações gerais para Lucílio, que ainda está progredindo no caminho da sabedoria: na carta 104 verificamos a *constantia* como atributo principal na distinção de pessoas moralmente exemplares. No parágrafo 28, Sêneca descreve o caráter de Sócrates, destacando sua invariabilidade. Após elencar os inúmeros sofrimentos que o ateniense sofreu, como a guerra, a ditadura, sua esposa intratável, injustiças e morte, Sêneca diz:

“Tais coisas o alteraram (*mouerant*) tão pouco, que nem mesmo puderam alterar seu semblante (*mouerint*). Observe que elogio maravilhoso e singular! Até o último momento,

²⁹⁰ Nesse ponto, Noblot (p. 150, nota 4) apresenta a seguinte nota: “C’est la règle posée par Zénon: Stob. *Ecl.*, t. 2, W. c. 7, n. 6, p. 75, 11 [sic]: *homologouménos zên... symphonon zên*; Diog. Laert. 7, 87: *homología pantòs toû bíou*”.

²⁹¹ Em SVF, III, 16.

ninguém viu Sócrates muito alegre ou muito deprimido: ele foi constante em tamanha inconsistência da Fortuna (*aequalis fuit in tanta inaequalitate fortunae*).” (Ep. 104, 28)

Pouco adiante, no mesmo parágrafo, Sêneca passa ao exemplo de Catão (com quem, segundo ele, a Fortuna foi ainda mais cruel), e, após descrever as turbulências políticas de sua época, oscilando entre ditadores e a guerra civil, conclui:

“Independente de a República ter mudado tantas vezes, ninguém viu Catão mudado (*nemo mutatum Catonem totiens mutata re publica uidit*); ele se conservou o mesmo em todas as circunstâncias.” (Ep. 104, 28)

Constatamos, pois, nas passagens mencionadas até o momento, que a “constância” ocupa papel fundamental no desenvolvimento da harmonia. Nesse sentido, ao explicar a interpretação canônica de *homologouménos zên* como coerência interna, Sandbach²⁹² também remete à definição de felicidade como *eúrhoia bíou* como um aspecto importante da harmonia estóica e defende que a mesma noção de uniformidade se encontra no *De officiis* de Cícero, sob a denominação de *aequabilitas*:

Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas <cum> uniuersae uitae, tum singularum actionum, quam conseruare non possis, si aliorum naturam imitans, omittas tuam. Vt enim sermone eo debemus uti, qui innatus est nobis, ne,

²⁹² Cf. Sandbach, p. 59

ut quidam, Graeca uerba inculcantes iure optimo rideamur, sic in actiones omnemque uitam nullam discrepantiam conferre debemus.

“Se, de todo modo, existe qualquer tipo de propriedade (*decorum*), ela certamente não será nada mais do que a uniformidade (*aequabilitas*) - tanto com a vida como um todo, como com as ações individuais - , a qual você não poderia manter se imitasse a natureza alheia, e desprezasse a sua própria. Pois, da mesma forma como devemos usar a linguagem que nos é original, a fim de que não sejamos, com ótimo motivo, ridicularizados, como aqueles que forçam palavras gregas, também nas ações e em toda a vida não devemos apresentar nenhuma discrepância (*sic in actiones omnemque uitam nullam discrepantiam conferre debemus*).” (Cícero, *De off.*, I, 111)

Para melhor compreender o valor da uniformidade para o estudo do conceito de “harmonia”, devemos nos voltar, mais uma vez, à síntese do processo de obtenção da *conuenientia* elaborada por Cícero, no terceiro livro do *De finibus*. Lembremos que, conforme já pudemos observar na seção 1. 2, Cícero apresenta, nos parágrafos 20 e 21 desse livro, três estágios²⁹³ do caminho estóico para a obtenção do bem supremo, dos quais o último, que caracterizaria o sábio, consiste no seguinte:

*Qua inuenta selectione et item reiectione sequitur, deinceps cum officio sellectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum **constans consentaneaue naturae**, in quae primum inesse incipit et intellegendi quid sit, quod uere bonum possit dici.*

²⁹³ Long considera que os estágios totalizam cinco. O autor, segundo pudemos perceber, divide o estágio intermediário em três partes didáticas. Cf. A. A. Long, *Hellenistic philosophy*, p. 188 *et seqs.*

“Uma vez descoberta a referida seleção e também rejeição, prossegue-se com a seleção condicionada à ação apropriada (*officium*). Quando essa se torna contínua, então passa-se finalmente àquilo que está constantemente em harmonia com a natureza (*constans consentaneaue naturae*), com o que se pode pela primeira vez começar a compreender e perceber o que de fato pode ser chamado de um bem (*quod uere bonum possit dici*).” (Cícero, *De finibus*, III, 20; grifos nossos)

Destacamos, nessa passagem, o igual valor atribuído por Cícero aos termos *constans* e *consentaneaue naturae*, ambos constituindo o fundamento do bem supremo aos estóicos. Como já foi dito, não pretendemos, porém, nos aprofundar no estudo da noção de “uniformidade” nas obras de Cícero. Apresentamos tais passagens apenas com o objetivo de demonstrar que a *constantia* constitui uma noção que não deve ser pouco estimada ao se considerar as implicações da *homología* estóica.

6. 3 – Síntese do tópico

Por meio das passagens analisadas nesse tópico, pudemos observar que não só é necessária a harmonia entre a fala e a atitude, mas que, em nível mais particular, requer-se também que o modo de falar seja coerente com a vida que se leva.

As palavras isoladas (*uerba*), portanto, não são suficientes para estabelecer essa harmonia: precisa-se, além disso, que o estilo de elocução seja coerente consigo mesmo. Inversamente, na

seção seguinte, vimos que preocupar-se com as ações isoladas (*res*) também não é suficiente, e se demanda que estas sejam constantes e uniformes, seguindo um curso contínuo e desimpedido. Partindo dessa particularidade, que requer a constância das ações, fomos levados a investigar brevemente a noção de uniformidade (*constantia*), cujo estudo revelou uma conexão sutil com a definição do *télos* de Zenão e a concepção estoica de progresso moral, o qual, por sua vez, simultaneamente pressupõe certa forma de harmonia e se conclui com a obtenção da *homología* completa. É essa prática contínua e ininterrupta de “seleção, de acordo com a Razão, do que é *secundum naturam*”, que leva à obtenção do estado de *homología* e, por conseguinte, do *télos* estoico, conforme nos diz Cícero, no *De finibus*.

Dessa forma, consideramos que as duas particularidades mencionadas, isto é, palavras em harmonia com palavras, e ações em harmonia com ações (e, portanto, uniformes) são especificações das partes envolvidas: as *res* e as *uerba* devem ser coerentes umas com as outras e entre elas mesmas. Além disso, o estilo de discurso deve se adequar à vida, e a vida deve ser constante e uniforme; apenas assim os requisitos de “harmonia” entre vida e discurso serão preenchidos.

Um outro aspecto do conceito de “harmonia” diz respeito à relação entre “conteúdo” e “forma” (*res/uerba*). Notamos que, quando a discussão central da carta envolve elementos do âmbito da retórica, a “harmonia” destacada por Sêneca passa a ser entre o “estilo” e o “caráter” (ou, de modo amplo, entre o “conteúdo” e a “forma”). Além disso, observamos que, nesse caso, a “harmonia” é, de certa forma, relativa (em oposição à harmonia absoluta do *honestum*), fenômeno também reconhecido por Merchant²⁹⁴.

²⁹⁴ F. I. Merchant, *op. cit.*, p. 55.

Outra propriedade que caracteriza as passagens em que a harmonia apresentada envolve a dicotomia *res* e *uerba* é a ausência de referência à natureza universal, de modo que dizem respeito apenas à natureza particular da coisa: isto é, a natureza do discurso filosófico, que, devido à sua idiossincrasia e propósito, não permitiria ornamentos ou preocupações excessivas com as *uerba* (diferente do discurso de um orador). Desse modo, isso não significa que o discurso do orador devesse seguir as mesmas orientações: se seu propósito é outro, é de acordo com ele que deve agir.

Por fim, ressaltamos que essa discussão, que aqui apresenta diversos aspectos quanto à relação entre *res* e *uerba*, é necessariamente parcial, visto que pretendeu apontar, e não exaustivamente, em que medida a noção de harmonia está envolvida em tal dicotomia. É importante lembrar um outro aspecto das explicações senequeanas sobre o assunto, acerca do qual não nos alongaremos: trata-se do fato de que o próprio Sêneca, como esperamos ter apontado até o momento, dominava com maestria recursos estilísticos e retóricos em suas obras filosóficas. Cabe, portanto, a indagação sobre os efeitos que isso traria às frequentes exortações que o cordobês faz à importância da *res* acima das *uerba*. Pretendemos abordar esse tema em nossa pesquisa de doutorado.

VII - Conclusão

Visando elencar as principais questões discutidas no estudo introdutório às cartas traduzidas, elaboramos a seguinte síntese.

Embora o objetivo de nosso estudo não tenha sido precisamente fazer um inventário dos termos com que Sêneca se refere à “harmonia” estóica, a consideração desse aspecto se mostrou necessária, ao ponto de predominar no primeiro capítulo, sobretudo devido à soma de dois fatores: a variedade como a própria noção se apresenta nos textos concernentes ao estoicismo anterior a Sêneca; e o modo especial como ele costuma trabalhar conceitos, ora atentando para sua definição, ora os redefinindo, ora explorando imageticamente sua polissemia.

A partir da tradução e análise de passagens selecionadas, a relação entre termo e imagem, bem como com cada tipo de harmonia observada tende a condizer, na maioria das vezes, com o que havia sido apontado pelas estudiosas M. Armisen-Marchetti e J. Wildberger.

Nesse sentido, nas cartas 5, 41, 118, 122, verificamos que a expressão *secundum naturam* (ou seu contrário, *contra naturam*) normalmente não designa de modo direto a *homología*, o *télos* estóico, mas sim um parâmetro para a vida que almeje seguir nessa direção. No entanto, como ressaltamos, ao qualificar cuidadosamente a expressão *secundum naturam uiuere* por meio do advérbio *perfecte* na carta 118, Sêneca usa efetivamente a expressão com referência ao *télos*.

Na pequena amostra analisada acerca do termo *consentire* como referente à harmonia, constata-se a diferença prevista por Wildberger quanto à *Ep.118* (na qual a expressão equivale a *secundum naturam*), e se observa que na *Ep.107, 7* *consentire* é referência a uma harmonia mais elevada, a *homología* – conforme previsto por Armisen-Marchetti e Wildberger no que diz respeito à obra senequeana em geral. No entanto, vale também ressaltar, a análise mais acurada

da passagem nos permite apreender que nela Sêneca se refere a uma faceta importante da *homología*, a harmonia do homem com o destino, não tão ressaltada nos estudos consultados.

Quanto à *consonare*, na *Ep.* 88 de fato observamos seu uso como metáfora musical na designação da harmonia interna do homem. Mesmo sem entrarmos no mérito da afirmação de Armisen-Marchetti, quanto ao caráter inovador no uso senequeano desse termo para designar *homología*, podemos apontar, ao menos, que o modo como a metáfora é empregada na carta 88 dialoga, de modo contrastivo, com a forma com que a mesma metáfora é utilizada na tradição estoica, problematizando, *pace* Long, o valor da arte musical como paradigma ético.

Além dos termos normalmente elencados pelos estudiosos consultados, nossa pesquisa aponta para *conspirata* (*Ep.* 84) e *dissidere* (*Ep.* 95) como referências à harmonia estoica nos excertos contemplados.

No sentido de procurar compreender o significado da noção de “harmonia” nos textos selecionados, verificou-se que o estudo do conceito em Sêneca requer que se considere outros aspectos da filosofia estoica antiga, com destaque para a teoria estoica dos valores (que envolve, por exemplo, a divisão dos seres entre “bem”, “mal”, e “indiferentes”), bem como a noção de natureza (*natural/phýsis*) e a definição de destino (*fatum/heimarméne*).

Nesse sentido, destacamos também a inter-relação entre os conceitos (e, conseqüentemente, entre as respectivas cartas): tenha-se como exemplo a discussão do primeiro capítulo, em que observamos uma das interpretações do termo “natureza”, da expressão “viver de acordo com a natureza” (*secundum naturam uiuere*), ser o de “divindade interior” (*Ep.* 41). Indagando sobre o que seria essa divindade, encontramos referências de que ela seria associável à razão (*ratiollógos*) apresentada na carta 41 como natureza particular dos seres humanos: esta razão é compartilhada com os deuses, mas não destoa do “senso comum” associado à vida *secundum naturam* na carta 5, por exemplo. Desse modo, “estar em conformidade com o

princípio racional” é uma atitude que pode abranger tanto a “harmonia com a própria natureza” como a “harmonia com a sociedade” (*Ep.* 90). Isso implica, de um lado, seguir voluntariamente os desígnios de uma “razão universal”, que se manifestam como “destino” (*fatum/heimarméne*) (*Ep.* 107), e, de outro, estar em “desarmonia” com uma sociedade cujos hábitos discordam desse princípio racional (*Ep.* 5, 31, 94, 95, 122).

Quanto às faces da harmonia propriamente ditas, verifica-se que estudar as diversas imagens por meio das quais Sêneca introduz a noção é indispensável para a compreensão da mesma.

Entre elas, destaca-se que o papel da analogia da filosofia com a música, apontado no estoicismo em geral por Long, também está presente em Sêneca. No entanto, incisivas metáforas do âmbito gastronômico não nos deixam passar despercebido o papel que tem a imagem da Medicina na visão de Sêneca sobre sua arte própria arte filosófica.

Além disso, destacou-se a importância da opinião pessoal no tema da harmonia consigo mesmo, indicando ser desejável não apenas coerência entre diversas ações de uma mesma pessoa, mas também a constância de sua expressão oral e de seus pensamentos. Também se tornou mais precisa, embora ainda pouco palpável, a definição específica do que Sêneca compreenderia por “natureza humana”: o estudo introdutório ao primeiro tópico demonstrou que ela pode ser entendida como a razão (*ratiol lógos*), por cujo intermédio os seres humanos se identificariam com a divindade. Observam-se, portanto, na amostra que circunscreve nosso estudo, diversos dos aspectos da harmonia atribuídos pelos doxógrafos, comentadores, estudiosos, aos estóicos gregos antigos.

Se, por um lado, nosso estudo efetivamente esclareceu-nos quanto à existência de diversos aspectos da noção de “harmonia” nas *Epistulae morales*, também pudemos concluir que o assunto é mais complexo do que havíamos imaginado anteriormente. Evidencia-se a necessidade

de se estudar com maior profundidade cada um dos aspectos aqui apontados, bem como de verificar a presença de outros, num *corpus* mais extenso da obra de nosso filósofo, para quem, a quem a noção de harmonia, como vimos, era princípio condutor de sua doutrina.

VIII – Tradução das Epístolas

Carta 5

[1] Eu não só aprovo, como também me alegro quanto ao fato de que você esteja estudando com empenho e, colocando todo o restante em segundo plano, se dedique apenas a isto: aperfeiçoar-se a cada dia. E não apenas o exorto a que persevere nisso, mas até mesmo peço que o faça. No entanto, eu o advirto: não aja ao modo daqueles que não desejam progredir, e sim aparecer por meio de uma maneira de vestir e um estilo de vida que sejam chamativos demais. [2] Evite uma aparência rude, o cabelo por cortar, a barba ainda mais descuidada, um ódio declarado à prata, um colchão estendido no chão,²⁹⁵ e tudo aquilo que ambiciona a ostentação²⁹⁶ por um método invertido²⁹⁷. O próprio nome da filosofia, mesmo quando ela é praticada com moderação, já é

²⁹⁵ Estudiosos apontam aqui uma referência ao proverbial descuido com a aparência e convenções sociais atribuída aos filósofos cínicos (cf. Scarpat, p. 92).

²⁹⁶ *Ambitionem*: derivado do verbo *ambire*, que significava tanto “rodear”, “andar em círculos” (*OLD*, sentidos 1, 4 e 5) quanto “andar ao redor visando apoio político” (*OLD*, sentidos 3 e 4), o termo *ambitio* manteve-se, em línguas modernas, sobretudo como “desejo de honra, popularidade, ou poder” (*OLD*, sentidos 3 e 4) ou ainda “ostentação” (*OLD*, sentido 6). Scarpat (*op.cit.*, p. 100) comenta que o uso de *ambitio* no sentido de “fama” e “popularidade” também é freqüente em Sêneca, citando, como exemplo *turbam prodeunt, ut meliores fiant faciantque meliores, si non ambitionis hoc causa exercent* (Ep. 52, 9): “Caminham ao encontro da multidão, para se tornarem melhores e tornar outros melhores, contanto que não ajam desse modo devido ao desejo de notoriedade”.

²⁹⁷ *Quicquid aliud ambitionem peruersa uia sequitur*: a passagem tem problemática edição textual, além de gerar divergências quanto à interpretação das expressões *ambitio* e *peruersa uia*. Em nosso entender, *peruersa uia* remete ao contexto originário da *ambitio*, i. e., o político (cf. nota acima). Dessa forma, ao criticar a *ambitio*, Sêneca aproxima o falso filósofo do “político vaidoso”, ambos em sua ambição de acolher seguidores. A diferença apontada por Sêneca é que o falso filósofo faria isso do modo inverso (*peruersa uia*) àquele dos políticos, de forma que sua “propaganda”, por assim dizer, seria a imagem de uma pessoa com a aparência descuidada (seus admiradores seriam atraídos devido ao seu aspecto rude, cabelo despenteado, barba negligente e estilo de vida precário), visando ostentação. Para o filósofo, o ideal seria não possuir ambição alguma. Contudo, pode também haver na passagem uma alusão a preceitos estoicos: ao traduzir o trecho como “et bien d’autres procédés peu naturels commandés par le désir de paraître, garde-toi de tout cela” (grifo nosso), Noblot interpreta *peruersa uia* como “contra a natureza”. Scarpat traduz a expressão de modo mais geral (“da tutte stranezze destinate solo ad attirare l’attenzione” (grifo nosso)), mas aponta (Scarpat, p. 100) possível alusão ao valor pedagógico do grego *diastrophé* (“deformação”, cf. *diastrephô*, “distorcer”, “perverter”), o que indicaria, segundo o estudioso, um movimento na direção contrária do bem. Em Cícero, a noção seria expressa em termos como *prauus* e *deprauatus* (Cic. *Tusc.* 3, 2). Waltz (“*Révue de Philologie*, 1914, p. 100) vê *peruersa uia* como ablativo absoluto: “tout ce qui suit l’envie de se faire remarquer, la route étant pris à rebours” (grifo nosso), cf. Scarpat (p. 100-101), que toma a expressão como ablativo de modo e interpreta *uia* como “método”. Uma diferença no estabelecimento de texto se encontra na edição adotada por

suficientemente impopular²⁹⁸. O que acontecerá se tentarmos nos separar dos costumes da sociedade²⁹⁹? Por dentro, sejamos em tudo diferentes dela, nossa face³⁰⁰ é que deve estar em harmonia com o povo³⁰¹. [3] Que nossa toga não seja cintilante, mas tampouco imunda. Não possuamos uma prataria incrustada de gravuras em ouro maciço; mas tampouco acreditemos que a falta de ouro e prata seja indício de desprendimento³⁰². Comportemo-nos com o intuito de seguir uma vida melhor do que o vulgo, não uma contrária a ele; pois, de outro modo, afugentaremos e desviaremos aqueles cuja correção desejamos. E também faremos com que não queiram nos imitar em nada, com receio de que necessitem nos imitar em tudo. [4] A primeira coisa que a filosofia promete é o bom senso³⁰³, a civilidade³⁰⁴, a sociabilidade³⁰⁵; mas a falta de

Gummere (Loeb), na qual consta a correção de Gertz: *et quicquid aliud ambitio nempe peruersa*, traduzido: “and any other perverted forms of self-display are to be avoided”.

²⁹⁸ *Nomen philosophiae... tractetur... inuidiosum est*: as traduções consultadas apontam a filosofia como sujeito (elíptico, “ela”) de *tractetur* (entendendo-se *tractare* como “praticar”, cf. *OLD*, sentido 7.a). Uma outra opção, com pequena variação de sentido, seria, talvez, entender *nomen* como sujeito de *tractetur*, com o que a tradução seria: “o próprio nome da filosofia, mesmo quando tratado com moderação...” (para *tractare* como “tratar”, cf. *OLD* sentidos 2, 3, 4, 5, 6, 9).

²⁹⁹ *Quid si... excerpere*: interessante notar que, em outras cartas, o afastamento em relação à sociedade é exatamente o que Sêneca aconselha a Lucílio. Por exemplo: *Quid tibi uitandum praecipue existimes, quaeris? Turbam.* (*Ep.* 7, 1) (“Você me pergunta o que deve considerar como algo a ser evitado acima de qualquer coisa? A multidão.”). Também no sentido contrário ao que se prega em *Ep.* 5, 2, Scarpat aponta uma passagem em que o mesmo verbo *excerpere*, “separar”, “isolar” é utilizado: *excerpe te itaque te uulgo* (“isole-se você também do povo”), em *De Breuitate Vitae*, 18, 1.

³⁰⁰ *Intus...frons*: o termo *frons*, “face”, “rosto” é antiga metáfora utilizada para indicar aquilo que se vê, cf. Scarpat, p. 101. O vocábulo é empregado nesse mesmo sentido na carta 33, 3 (*nihil inuenturum... praeter illa quae in fronte suspensa sunt*, “nada se descobre além daquilo que se evidencia no rosto”) e em Cícero, *Att.*, 4, 15,7 (*utrum fronte an mente*, “no rosto ou na mente”). Na passagem ciceroniana, Scarpat (p. 101) interpreta o termo *mente* como equivalente ao *intus* (“por dentro”) de Sêneca.

³⁰¹ *Conueniat*: uma possível tradução da passagem seria “que nossa face seja adequada ao povo”. Preferimos frisar, na tradução, a primeira referência da carta à questão da harmonia. O termo *conueniat*, como explicitamos no estudo introdutório, é da mesma família que *conuenientia*, tradução técnica latina do conceito estoico de *homologia* (“harmonia”), cf. Cícero, *Fin.* III, 21. Trata-se aqui da harmonia entre o interior do indivíduo e sua aparência social, discutida nos capítulos II e V.

³⁰² *Frugalitatis*: sobre essa noção, que em Sêneca se opõe a *luxuria*, “luxúria” (cf. Scarpat, p. 106), veja-se ainda as *Epístolas* 17, 5 e 71, 23. O termo, que se repetirá adiante nesta carta (parágrafo 5) é traduzido por Scarpat como “frugalità”, “frugalidade”, em português. Na mesma linha, Gummere o traduz como “plain living” (“viver de modo simples”). Já Noblot opta por “tempérance” (i.e., “temperança”, “moderação”).

³⁰³ *Sensum communem*: literalmente “senso comum”. Noblot e Scarpat traduzem a expressão dessa maneira (“l’authorité du sens commun” e “buon senso”, respectivamente). Gummere, por outro lado, opta por “the fellow feeling with all men” (“o sentimento de fraternidade com todos os homens”). Scarpat (p. 102-3, n. 4) comenta que, nos escritos estoicos, o termo “comum” tem o mesmo sentido de “natural”. Se isso se comprova, ao vertermos a expressão *sensum communem* para “bom senso”, infere-se que o paradigma de tal bom senso é a natureza. Cf. discussão no capítulo II do estudo introdutório.

semelhança³⁰⁶ nos distancia dessa promessa. Atentemos para que essas atitudes, pelas quais desejamos despertar admiração, não sejam ridículas e detestáveis. De fato, o nosso propósito é viver de acordo com a natureza³⁰⁷, e é contrário à natureza torturar o próprio corpo, ter aversão à higiene básica³⁰⁸, buscar a imundice³⁰⁹, e servir-se de alimentos não meramente ordinários, mas também asquerosos e repugnantes³¹⁰. [5] Do mesmo modo que desejar coisas refinadas é próprio da luxúria, também fugir das usuais e que não custam caro é próprio da demência. O que a filosofia demanda é o desprendimento, não o sofrimento, e é possível haver um desprendimento

³⁰⁴ *Humanitatem*: o significado de *humanitas* para Sêneca (“qualidade que distingue o homem civilizado dos outros animais”, *OLD*, sentido 2) fica mais claro na *Ep.* 88, 30: *humanitas uetat superbum esse aduersus socios, uetat auarum: uerbis, rebus, adfectibus comem se facilemque omnibus praestat: nullum alienum malum putat, bonum autem suum ideo maxime, quod alicui bono futurum est*, amat (“a civilidade proíbe que se seja soberbo para com os semelhantes, que se seja avarento: por palavras, ações, afeição, se mostra um companheiro amável a todos, não considera nenhum mal como alheio a si; mas estima ao máximo, como sendo seu próprio bem, aquilo que há de ser o bem de outro.”). Scarpata (p. 104) associa *humanitas* aos termos gregos *philantropía* (cf. Salústio, *A conjuração de Catilina* 54, 3) e *paidéia*, sendo o último, em latim também traduzido como *eruditio*, *institutio* “erudição”, “instrução” (Aulo Gélcio 13, 17, 1). A *humanitas*, já atribuída ao sábio estóico pelos antigos, passa a ser enfatizada no estoicismo médio, e, como vemos, por Sêneca, que reage à idéia comum de que o sábio estóico seria insensível (Scarpata, p. 104). Cf. ainda O. Nybakken, “*Humanitas Romana*”, in *Transations and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 70, 1939, pp. 396-413; bem como discussão no capítulo II do estudo introdutório.

³⁰⁵ *Congregationem*: a *congregatio* (“ação de se formar um grupo social”, “associação”, *OLD*) é, conforme Scarpata (p. 95), um tema enfatizado nessa carta. A formulação de Sêneca lembra diversas passagens de Cícero (*Fin.* 3, 65; *Fin.* 44, *Rep.* I, 39), cf. Scarpata (p. 104).

³⁰⁶ *Dissimilitudo*: literalmente, o termo indica “incongruência”, “diferença” ou, por assim dizer, a “ausência de semelhança”. No contexto retórico, é usado como sinônimo de “contraste” (*OLD*). Fica claro do contexto que, na passagem, com o termo se indica um estilo de vida considerado diverso daquele vigente na sociedade.

³⁰⁷ *Secundum naturam uiuere*: sem indicar fontes, Noblot (p. 14, n.2) comenta “*homologouménos* (ou *akoloúthos*) *têi phýsei zên*, màxime des cyniques et des stoiciens.”. Portanto, segundo Noblot, “viver de acordo com a natureza” seria uma máxima tanto dos cínicos, como também dos estóicos.

³⁰⁸ Em nota à passagem, H Noblot (p. 13, n. 3) remete a Epicteto (*Dissert.* 3, 22, 89), o qual comenta sobre a aparência repulsiva dos cínicos: *Eleoúmenos dè Kýnikòs epáites dokeî; pántes apostréphontai, pántes proskóptousin; oudè gàr rhuparòn autòn deî phainesthai, hos medè katà toûto toûs anthrópous aposobeîn, all’ autòn Tòn uchmòn autoû deî katharòn eînai kai agogon* (“Mas um cínico que inspira pena se passa por mendigo. Todos o evitam, todos o ofendem. Ele também não deveria ter semblante encardido, a fim de que não afugente as pessoas também nesse aspecto; mesmo suas vestes devem ser limpas e dignas”). Trata-se, pois, muito provavelmente, de alusão aos hábitos e atitudes de extremo desapego atribuídos aos filósofos cínicos, ao pregarem que a real felicidade consistia no desprezo dos bens materiais e afastamento da sociedade. Interessante é lembrar que a escola cínica era considerada uma das origens da estóica: diz-se que o primeiro professor de Zenão teria sido um cínico, e que sua primeira obra filosófica (denominada *República*) teria caráter argumentativo cínico. Cf. D. Sedley, “A escola, de Zenon a Ário Dídimo”, in *Os estóicos*, p. 9.

³⁰⁹ *Squalorem*: o vocábulo *squalus* se aplica especialmente a vestimentas, e significa “sujo” ou “amarrotado”. Mas é provável que a associação (etimológica, segundo o *OLD*) com o termo *squama* (“escama”) fizesse o leitor se lembrar do sentido deste termo, algo similar ao nosso “crosta”.

³¹⁰ *Taetris*: adjetivo de significado intenso; o *OLD* aponta os sentidos “fisicamente ofensivo”, “monstruoso” (sentido 1.a), e “moralmente ofensivo” (sentido 2.a).

não “desgrenhado”³¹¹! Esta é a medida que me agrada: a vida deve se equilibrar entre os costumes bons³¹² e os públicos. Todos devem admirar nossa vida, mas também devem compreendê-la. [6] “E então, agiremos do mesmo modo que os outros? Não haverá diferença alguma entre nós e eles?” Muita. O vulgo saberá que nós somos diferentes, caso nos veja mais de perto. Se alguém entrar em nossa casa, que fique mais impressionado conosco do que com nossa mobília. Quem usa uma louça de barro³¹³ como se fosse de prata é, de fato, grande; mas tampouco é menor quem usa a louça de prata como se fosse barro. Não ser capaz de suportar a riqueza é sintoma de uma alma enferma³¹⁴. [7] Mas, pretendendo compartilhar com você o brinde³¹⁵ de hoje. Descobri, em nosso Hecatão³¹⁶, a eliminação dos desejos também leva à cura³¹⁷ do temor. Ele diz: “Deixarás de temer, se deixares de ter esperança³¹⁸”.

³¹¹ *Frugalitas non incompita*: literalmente, o adjetivo *incomptus* quer dizer “despenteado”, “desalinhado” (*OLD*, sentido 1), tentamos manter o sentido concreto (que nos parece evocar ainda as imagens de cabelo e barba mal cuidados, anteriormente referidas na carta) por meio de “desgrenhado”. Noblot traduz “et la tempérance n’exclut pas tout apprêt”; Scarpata “e la frugalità (...) può essere decorosa”; Gummere: “but we may perfectly well be plain and neat at the same time”. Nenhum deles manteve a dupla negação (o advérbio *non*, mais o prefixo *in*), nem a imagem mais concreta.

³¹² *Bonos mores*: nessa passagem, deduzimos que Sêneca estaria se referindo aos costumes dos homens bons, portanto, dos sábios, contrapondo-os aos da sociedade. R. Gummere e H. Noblot chegam a explicitar a interpretação ao traduzir: respectivamente: “the ways of a wise” e “des moeurs du sage”. Scarpata verte: “i costumi della bona società”.

³¹³ *Fictilibus*: os *fictilia* eram vasilhas de barro, argila, terracota (*OLD*). O contraste entre essas, relacionadas ao modo de vida simples e rude dos pobres, e vasilhas de metais nobres é comum nos poetas da época augustea, cf. Ovídio, *Met.* 8, 668; Tibulo, 1, 1, 37 (exemplos indicados por Scarpata, p. 108), e, mais tardiamente, Juvenal, 11, 116 (*OLD*).

³¹⁴ *Infirmi animi*: uma alma *infirmis* é, literalmente alma “não firme”, “fraca”. Preferimos destacar o sentido de “fraqueza quanto à saúde” (*OLD*, sentido 2b), tendo em vista o termo remedia, que aparece imediatamente após. O contexto médico é frequentemente evocado em outras cartas que tratam da harmonia estoica, como, por exemplo: *Ep.* 74, 32-33; 75, 6-12, e 120, 5. Cf. discussão no estudo introdutório, capítulo V.

³¹⁵ *Lucellum*: “pequeno lucro (financeiro ou de outro tipo)” (*OLD*). O termo, que, segundo Scarpata (p. 109), provavelmente retoma uma passagem de Horácio (*Ep.* I, 18, 102), é usado para indicar uma máxima a ser citada por Sêneca, procedimento comum nas *Epístolas a Lucílio*. Como veremos, em outras cartas, a citação, podendo fazer ou não referência mais direta ao conteúdo da epístola, é denominada por termos que indicam lucro ou obrigação, como, por exemplo: *munusculum* (*Ep.* 10, 5; 16, 7; 22, 13), *mercedula* (6, 7; 15, 9), *tributum* (20, 8); *res alienum* (23, 9; 29).

³¹⁶ *Apud Hecatonem*: Hecatão de Rodes, discípulo de Panécio (c. 185- 109 a.C, cf. *OCCL*), é citado em três epístolas (*Ep.* 5, 7; 6, 7; 9, 6), e é provavelmente a principal fonte de *De Beneficiis*, cf. Scarpata, p. 110. Sobre a posição particular de Hecatão no estoicismo, cf. *Ep.* 94.

³¹⁷ *Remedia*: mais uma vez, referência a vocabulário médico.

³¹⁸ Na tradução do trecho de Hecatão, vertemos a segunda pessoa do singular por “tu” (e não por você, nosso procedimento habitual), a fim de conferir certo efeito de autoridade à passagem antiga citada por Sêneca.

Você diria: “Mas de que modo paixões tão diversas como essas podem andar juntas?”

Deste modo, meu caro Lucílio: embora costumem ser vistas como opostas, elas, na verdade, estão unidas. Da mesma maneira que o prisioneiro e o soldado estão agrilhoados pela mesma corrente, também essas paixões, que são tão contraditórias, caminham lado a lado³¹⁹: à esperança, segue o medo. [8] E não me surpreende que procedam assim: ambos são frutos de uma alma hesitante; ambos são atormentados com a expectativa do que está por vir. Mas a causa principal de ambos é que não nos adaptamos³²⁰ ao presente, e sim enviamos nossos pensamentos para o que está distante. É desse modo que a providência³²¹, o maior bem do gênero humano, se transforma num mal³²². [9] As feras fogem dos perigos que vêm³²³, e, tendo fugido, sentem-se seguras. Mas nós nos torturamos não apenas pelo acontecimento vindouro, como também pelo que já passou. Muitos bens nos são nocivos, pois a memória traz de volta o sofrimento do temor³²⁴, e a providência o antecipa. Ninguém é infeliz apenas devido ao presente. Adeus.

Carta 8 (parágrafos 1 a 6)

³¹⁹ *Pariter incedunt*: “caminham lado a lado”; essa expressão certamente contribuiu para a emenda proposta por Volkmann Koch para a frase anterior: *Quo modo ista tam diuersa pariter eunt* (parágrafo 6, grifo nosso), literalmente “De que modo essas coisas tão diversas andam juntas?”. Na maioria dos manuscritos (cf. aparato crítico da edição Belles Lettres) se lê *pariter sunt* “estão próximas (uma da outra)”, “são parecidas”.

³²⁰ *Aptamur*: segundo o *OLD*, o verbo *aptare* pode significar “colocar-se em posição” (sentidos 1.a, 1.b, e 2.b); “equipar-se”, “preparar-se” (sentido 4.a); “acomodar”, “adaptar” (sentido 5.a), e “adaptar-se mentalmente”, “sintonizar” (sentido 5.b).

³²¹ *Prouidentia*: etimologicamente, denota “a faculdade de ver adiante” (*pro+* *uidere*), donde “capacidade de ver ou planejar de antemão” (cf. *OLD*, sentidos 1 e 2). A *prouidentia* é noção cara aos estóicos, mas significando “a força presciente que cria e dirige” (*OLD*, sentido 3). É desta última acepção que trata o diálogo senequeano *Prouid.*. Scarpit (p. 112) comenta que a *prouidentia* enquanto faculdade de previsão era considerada um atributo exclusivamente humano, lembrando a observação de Salústio (*Iug.*, 7, 5) no sentido de que a providência pode facilmente se degenerar em temor. O estudioso comenta ainda que os latinos acreditavam o termo estar relacionado a *prudencia*, “prudência”, virtude tão estimada pelos romanos.

³²² *In malum uersa est*: nota-se aqui mais uma vez a idéia de “inversão”, “perversão”, presente na expressão que discutimos no início da carta (cf. nota a *peruersa uia*).

³²³ *Ferae pericula, quae uident*: o exemplo das feras explora, em primeiro lugar, a relação entre o verbo *uidere*, “ver”, e a etimologia *Prouid.* (cf. nota acima). Analogamente às feras, que seguem as qualidades naturais (“ver”), os homens deveriam usar melhor sua faculdade específica, a de “ver antes”. Cf. discussão no contexto em que discutimos a noção de *impetus*, no capítulo II do estudo introdutório.

³²⁴ Para outras passagens que relacionam temor e memória, vejam-se *Ep.* 74, 33; 78, 14; e Cícero, *Fin.* 1, 57. Cf. Noblot, p. 16.

[1] Você me pergunta: “É você que me manda evitar a multidão, retirar-me da vida pública³²⁵ e me contentar com minha consciência³²⁶? Onde estão os famosos preceitos de vocês, que ordenam morrer em meio à atividade³²⁷?”

O que quer dizer? Acaso lhe pareço estar recomendando a inércia?³²⁸ Se aqui me escondi e fechei as portas, foi para que pudesse ser útil a mais pessoas. Quanto a mim, nenhum dia se esvai em ócio: reivindico parte da noite aos estudos, e não me dedico ao sono³²⁹, mas a ele sucumbo, e retenho no trabalho os olhos fatigados da vigília, pesados³³⁰. [2] Afastei-me³³¹ não

³²⁵ *Secedere*: “afastar-se” segundo Scarpat, na época imperial o termo era empregado em sentido quase técnico, significando “retirar-se para a vida privada, afastando-se da vida pública ou das ocupações” (cf. Suetônio, *Tib.* 10, 1); tratar-se-ia, pois, do inverso do termo técnico estoico *accedere*, presente também em *Ot.*, 3, 2; e *De tranquillitate animi*, 1, 10). Em textos filosóficos *secedere* sempre remeteria à interioridade e ao isolamento, como na passagem: *suadet Epicurus: tunc praecipue in te ipse secede, cum esse cogeris in turba* (*Ep.* 25, 6-7) (“Epicuro aconselha: ‘no momento em que você for compelido a ficar em meio à multidão, sobretudo então se recolha em si mesmo’”). Cf. Scarpat, p. 168.

³²⁶ *Conscientia*: esse é um dos primeiros textos latinos em que o termo *conscientia* se mostra como equivalente do grego *suneidesis* (que significa “uma consciência compartilhada” ou, mais especificamente, “o reconhecimento do que é moralmente certo e errado”) (*GEL*). Seu significado moral é possivelmente influenciado pelo pitagorismo (por meio de Sótion, professor de Sêneca e seguidor de Sexto (ca. 50 a.C), em cuja escola se praticava diariamente um certo exame de consciência (*conscientia consequens*; sobre isso, cf. *Ira.* 2, 36, 1-2; Cícero, *Sen.* 38). Não se descarta, contudo, uma possível relação entre o conceito de *conscientia* senequeano e o epicurista. Scarpat (p. 168-169) lembra a *Ep.* 97, 15: *hic consentiamus mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetua illam sollicitudo urget ac uerberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere* (“concordemos (*scil.* com Epicuro) nisto: as más ações são açoitadas pela consciência, e a maior parte dos tormentos dela consiste no fato de que a preocupação a urge e castiga, já que não pode confiar naqueles que assegurariam sua tranquilidade”).

³²⁷ *In actu*: tanto o trabalho intrínseco à ocupação do filósofo, quanto a atividade em geral podem estar denotados nessa expressão (Scarpat, p. 169).

³²⁸ *Quid ergo? Tibi uideor inertiam suadere?*: nessa passagem optamos por utilizar a edição do texto latino escolhida por Scarpat, em lugar da versão de Noblot (*Quod ego tibi uideor interim suadere*, “algo que eu pareço, nesse ínterim, lhe recomendar”). Reprovando, de um lado, a falta de sentido da expressão *interim suadere*, e, de outro, apontando a pertinência da expressão *quid ergo* após a suposta objeção do interlocutor senequeano, Scarpat adota o códice Q.

³²⁹ *Non uaco somno: uacare somno* seria expressão irônica, uma vez que *uacare alicui rei* significa “dedicar-se a qualquer coisa”. Cf. Scarpat, pp. 171-172. O verbo *uacare* era aplicado também à filosofia, cf. Cícero, *Diu.* 1, 11: *philosophiae, Quinte, semper uaco* (“É à filosofia, ó Quinto, que sempre me dedico.”).

³³⁰ *Detineo... cadentesque*: não mantivemos na tradução a nuance militar obtida por Sêneca (cf. Scarpat, p. 172) ao empregar os termos em destaque. *Detineo* “detenho”, “retenho”; *cadentes* remeteria à imagem do soldado exausto.

³³¹ *Secessi non tantum ab hominibus, sed a rebus*: A expressão *ab homine secessi*, aqui presente, não indica o afastamento dos assuntos pertinentes ao ser humano, dos quais, segundo Scarpat, nenhum filósofo pode abandonar, mas sim uma separação da “sociedade organizada” (Scarpat, p. 172).

tanto das pessoas, mas das coisas; e, sobretudo, de minhas próprias coisas. Estou trabalhando³³² em assuntos que interessam aqueles que estão por vir. A eles prescrevo³³³ algo que lhes possa ser útil, conselhos salutareis, bem como receitas³³⁴ de remédios benéficos; envio cartas que comprovei serem eficazes em minhas próprias feridas; estas, se não foram completamente curadas³³⁵, ao menos cessaram de se alastrar³³⁶. [3] O reto caminho, que conheci tardiamente e cansado de tanto andar a esmo, aponto aos outros. Brado³³⁷: “Evitem tudo aquilo que agrada o vulgo, tudo o que o acaso atribui; mantenham-se desconfiados e temerosos a cada bem fortuito. A esperança sedutora engana não apenas as feras, mas também os peixes. Vocês julgam que essas coisas³³⁸ são presentes³³⁹ da Fortuna? São iscas. Qualquer de vocês que almeje viver uma vida segura deve evitar o quanto for possível esses favores viscosos³⁴⁰, com os quais também nós nos enganamos de modo extremamente infeliz: acreditamos tê-los, mas apenas neles nos

³³² *Ago negotium*: o verbo *ago* (“ajo”, “atuo”) remete à expressão com termo da mesma família apresentada na objeção a Sêneca (*in actu*, “atuando”, “em ação”).

³³³ *Conscribo*: o significado apontado pelo *OLD* é “escrever” (sentidos 2 e 3); “compor” (sentido 4.a); “escrever cartas” ou “compor uma obra literária” (sentido 4. b) (*OLD*). Scarpata sugere que, na passagem em questão, o termo remete ao vocabulário médico, com o sentido de “prescrever receitas”, cf. nota seguinte. Cf. Cícero, *Leg.* 2, 5, 13: *Pro salutaribus mortifera conscripserint* (“Eles prescrevem substâncias mortíferas em vez de salutareis”). Trata-se, mais uma vez, da imagem do filósofo enquanto médico da alma, *topos* comum no pensamento estoico, cf. Scarpata, p. 172, bem como nossa discussão no estudo introdutório.

³³⁴ *Compositiones*: termo técnico da medicina (cf. *OLD*, sentido 4; e Scarpata, p. 173).

³³⁵ *Persanata*: empregado especificamente para designar a ação de curar completamente (note-se o prefixo *per-*), cf. *OLD*, sentido 1. Scarpata acrescenta que o verbo *persanare* é um uso raro no discurso latino, cf. Scarpata, p. 173.

³³⁶ *Serpere*: O *OLD* aponta para o sentido de “rastejar” (sentido 1); “serpentejar” (sentido 2); e “invadir gradualmente” (sentido 3) (*OLD*). Scarpata (p. 173), por sua vez, acrescenta que o termo também pode ser aplicado às plantas (que se espalham) e às doenças (que se alastram dentro do corpo ou entre a população).

³³⁷ *Clamo*: Scarpata (p. 174) afirma que *clamare* é um verbo solene, comumente reservado ao dizeres dos grandes filósofos e poetas. Cf. *De consolatione ad Marciam*, 23, 2: *Platon clamat* (“Platão proclama”); *De breuitate uitae*, 9, 2; *Vit. beat.*, 26, 7. Assim sendo, o emprego do verbo confere especial importância ao que está sendo dito.

³³⁸ *Ista*: é notável o sentido depreciativo do pronome latino utilizado.

³³⁹ *Munera*: o fato de Sêneca aqui empregar *munera*, termo freqüente na erótica latina, e não um termo mais neutro como *dona* “dons”, “presentes”, parece a Scarpata alusão aos presentes (*munera*) que o jovem apaixonado enviaria à moça (*puella*) querida para obter seus favores (Scarpata, p. 175). Embora a relação com a erótica latina possa ser digna de consideração, ela não nos parece necessária, visto que, à época de Sêneca, o termo *munera* também já costumava ser utilizado no sentido de “um presente da Fortuna” (*OLD* sentido 5.b); e “um favor ou serviço” (sentido 6.a).

³⁴⁰ *Viscata benefícia*: o adjetivo *uiscatus* se refere a *uiscum*, pequena armadilha, geralmente construída com gravetos, coberta por uma substância viscosa, e designada para a captura de pássaros (*OLD*). Sêneca associa o adjetivo a *benefícia* (“benéficos”, “favores”): os favores oferecidos pela Fortuna são perigosos como iscas (Scarpata, pp. 175-176).

apegamos³⁴¹.”.[4] Esse³⁴² percurso conduz ao precipício: o fim de uma vida que se eleva tão alto é a queda.

Depois disso, quando a felicidade já começou a impelir os transviados, não é sequer permitido resistir, nem afundar, quer pouco a pouco, com a nau ereta, quer de uma só vez³⁴³: a Fortuna³⁴⁴ não vira a proa, mas arremessa à frente³⁴⁵ e esmaga³⁴⁶. [5] Sendo assim, mantenham-se nesse estilo de vida são e sadio, a fim de conceder ao corpo tanto quanto seja suficiente para uma boa saúde. Ele deve ser tratado com muito rigor³⁴⁷, a fim de que não obedeça mal a alma³⁴⁸: a comida deve eliminar a fome, a bebida deve extinguir a sede, as vestes devem afastar o frio, a casa deve ser uma proteção contra a o clima hostil. Pouco importa se ela tiver sido erguida em tufo³⁴⁹ ou em pedra matizada, importada de nações estrangeiras. Saibam que, com junco, um homem se cobre tão bem quanto com ouro. Desprezem tudo aquilo que um esforço supérfluo

³⁴¹ *Habere nos putamos, haeremus*: com o jogo de palavras *habeol/haereo* ("ter"/"aderir"), de sonoridade semelhante em latim, Sêneca parece reproduzir no texto o engano da percepção humana por ele referido. Além disso, o filósofo está prosseguindo com o desenvolvimento da imagem anterior: ficamos presos aos bens como os pássaros presos na matéria viscosa da armadilha que lhes foi posta.

³⁴² *Iste*: mais um uso do pronome demonstrativo de segunda pessoa com sentido depreciativo.

³⁴³ *Deinde ne resistere quidem licet, cum coepit transuersos agere felicitas, aut saltim rectis aut semel ruere*: como assentem todas as traduções consultadas, a passagem remete ao contexto náutico, apreensivo nas expressões *rectis* (*leia-se lineis*: “com as velas eretas”) e *semel ruere* (“ruir de uma vez”), as quais aludem a uma célebre fala do capitão da marinha de Rodes, atribuída a Aristides (530 a.C.- 468 a. C) (*Rhodiakòs logos*, II) e retomada por Cícero em carta a seu irmão (*Q. fr.* 1, 2, 13). Na passagem ciceroniana, os sintagmas gregos *ortan tan naun* (“a nave ereta”) e *hapax tanein* (“morrer de uma vez”), corresponderiam em latim a *rectam nauem* e *semel mori* (cf. Scarpata, p. 176), expressões parecidas com as empregadas por Sêneca, acima destacadas. Nosso autor se refere à mesma fala em *Ep.* 85, 33.

³⁴⁴ A Fortuna é aqui comparada a meio de transporte que não apenas deixa de seguir o caminho correto (*rectum iter*, §3), como também destrói a quem transporta.

³⁴⁵ *Cernulat*: o verbo *cernulare* é derivado do adjetivo *cernulus*, “com a cabeça inclinada”, é uma variante de *cernare* (“deitar por terra”, “derrubar”). O *OLD* indica que a única ocorrência registrada de *cernulare* em língua latina encontra-se nessa passagem (*hápx legomenon*). O sentido sugerido é “jogar por cima da cabeça” (*OLD*). Gummere (v. IV, p. 38, nota b) afirma que o termo é equivalente ao grego *anakhaitízo*, significando “a ação de ser jogado por cima da cabeça do cavalo”.

³⁴⁶ *Allidit*: cf. o *OLD*, significa “golpear”, “esmagar” (cf. *OLD*, sentido 1). Scarpata (p. 177) comenta o valor imagético desse verbo raro, denotando a violência com que algo se esfacela ao ir de encontro a um corpo sólido. Na tradução deste verbo, Gummere mantém a imagem do navio: “Nor can we go down, either, ‘with the ship at least on her course’, or once for all; Fortune does not capsize us, - she plunges our bows under and dashes us on the rocks” (grifo nosso).

³⁴⁷ A passagem lembra a imagem do filósofo como um médico rigoroso, explorada na *Ep.* 75.

³⁴⁸ *Ne animo male pareat*: Noblot traduz a passagem por “autrement il obéira mal aux suggestions de l’âme”; Gummere verte: “That it may not be disobedient to the mind”. A versão de Scarpata não reproduz a negação: “perché sai pronto ad ubbidire all’anima”.

³⁴⁹ *Caespes*: “turf as material for a building or structure” (*OLD*, sentido 1b).

estabelece ora como ornamento, ora como decoração. Acreditem que nada é admirável senão a alma, para a qual, sendo ela grande, nada é grande³⁵⁰”. [6] Se assim converso comigo, se assim converso com os que estão por vir, não lhe pareço estar sendo mais útil do que seria se, como advogado, adentrasse o fórum para uma audiência, ou selasse com meu anel a escritura de um testamento, ou no senado oferecesse minha voz e meus gestos³⁵¹ a um candidato? Acredite em mim: aqueles que parecem não fazer nada são os que realizam os maiores feitos, pois tratam simultaneamente de assuntos humanos e divinos.

Carta 12

[1] Para onde quer que me volte, encontro sinais da minha velhice. Visitara minha casa de campo³⁵², e reclamava das despesas com o edifício qu ruia. O caseiro³⁵³ me disse que o problema não fora causado por descuido seu, que fazia todo o necessário: mas a casa é que já era velha. Ora, essa casa cresceu entre as minhas mãos. Que futuro resta a mim, se até mesmo rochas com a minha idade já estão se desfazendo? [2] Enraiveci-me e agarrei a primeira oportunidade de

³⁵⁰ *Cui magno nihil magnum est*: repare-se como, em latim, o poliptoto (repetição de palavras em flexão diferente) serve de ênfase à idéia expressa por Sêneca.

³⁵¹ *Vocem et manum*: Sêneca refere-se aqui à apresentação (*actio*) dos oradores, referidos de maneira pejorativa em outras de suas cartas, como na passagem *Ep.* 75, 2: “Se fosse possível, eu preferiria mostrar o que penso a falar. Mesmo assim, se estivesse discutindo algum assunto, eu não bateria o pé no chão, nem agitaria as mãos ou aumentaria o tom de voz; mas deixaria essas mesquinhas para os oradores, contente em ter transmitido os meus pensamentos a você; estes, eu não teria nem embelezado, nem degradado.” Para maiores considerações acerca da importância da *uox* e dos *gestus* na arte retórica, cf. Cícero, *Or.* III, 213-221; Quintiliano, *Inst.* livro XI. O modo como Sêneca considera a arte retórica será discutido no estudo introdutório, capítulo VI.

³⁵² *Suburbanum*: leia-se *praedium suburbanum*, também chamado de *suburbana uilla* (para a equivalência em Sêneca, cf. Scarpat, p. 284). Designava-se dessa forma uma quinta ou vila (“villa” em italiano), i.e., uma casa de campo ou de recreação situada nas cercanias de uma cidade (normalmente de Roma). Estudiosos indagam se o filósofo estaria se referindo a sua vila em *Nomentanum*, mencionada na *Ep.* 104, 1 (Scarpat, p. 284), ou à de *Albanum*, citada na *Ep.* 123, 1 (cf. Noblot, p. 38, n.2).

³⁵³ *Vilicus*: era o encarregado da administração de uma *uilla*. *OLD* aponta para o sentido de “supervisor de uma fazenda”; Scarpat e Noblot traduzem o termo respectivamente por *fattore*, *fermier*; Gummere, por *bailiff*, o “feitor”. A palavra “caseiro” expressa precisamente essa função, bem como certa ligação etimológica com “casa”, da mesma maneira que, em língua latina, *uilicus* se deriva de *uilla*, “casa de campo”.

extravasar nele minha bile³⁵⁴: “Parece”, eu disse, “que estes plátanos foram mal cuidados: sequer têm uma única folha³⁵⁵! Veja como os galhos estão nodosos e retorcidos, como os troncos estão estéreis e rugosos! Isso não aconteceria se alguém tivesse escavado uma vala ao redor das árvores³⁵⁶ e as irrigado”. Ele jura pelo meu espírito guardião³⁵⁷ que faz todo o possível, mas elas é que estavam velhinhas³⁵⁸. Cá entre nós: fora eu quem as havia plantado, fora eu quem havia visto suas primeiras folhas. [3] Então me virei para a porta de entrada e indaguei ao caseiro: “Quem é esse sujeito? Esse velho decrépito³⁵⁹ e colocado frente à porta (de modo correto, pois está voltado para fora)³⁶⁰? Onde foi que você o pegou? Que prazer você tem em adotar o cadáver

³⁵⁴ *Stomachandi*: o verbo *stomachor* (cf. *OLD*, sentidos 1.a e 1.b, “estar com raiva ou indignado”) está etimologicamente ligado a *stomachus* (“esôfago” ou “estômago”), órgão frequentemente associado à raiva e irritação, haja vista as expressões *stomachum mouere*; *stomachum facere*, que significavam “causar uma irritação” (cf. a acepção de *stomachus* no *OLD*, sentido 4). Buscando manter a associação entre raiva e sintoma físico, empregamos em português, a palavra “bile” (substância secretada pelo fígado), que também pode designar “mau humor” (cf. Houaiss).

³⁵⁵ *Platanos*: o plátano era uma árvore não-frutífera, plantada exclusivamente pela sombra de sua copa, que não costumava cair no inverno (cf. Varro, *R.* 1, 6, 6). Cf. também Virgílio, *G.* 2, 70; Horácio, *Carm.* 2, 15, 4; e Scarpāt, p. 286. Por esse motivo, a crítica de Sêneca quanto a seus plátanos não terem folha alguma soaria mais grave aos ouvidos de um romano.

³⁵⁶ *Circumfoderet*: significando “cavar uma pequena vala ao redor”, todos os passos arrolados para o verbo *circumfodere* no *OLD* dizem respeito a plantas.

³⁵⁷ *Genium*: na religião romana, o termo *genius* indicava o espírito (*numen*) que coabitava o homem e lhe dava o poder de gerar descendentes. Com o passar do tempo, o termo adquiriu um escopo maior e passou a designar as forças da masculinidade em sua plenitude. Apesar disso, havia também diversos *genii loci* (“espíritos dos lugares”), e há relatos de um *Genius Populi Romani* (“espírito do povo romano”) e de um *Genius Urbis Romae* (“espírito da cidade de Roma”) (*OCCL*).

³⁵⁸ *Vetulas*: raríssimo diminutivo de *uetus* (“velho”), o adjetivo *uetulus* aqui indica um eufemismo, como nota Scarpāt (p. 287): o caseiro de Sêneca não teria tido coragem de chamar os plátanos de “velhos”. Noblot mantém o eufemismo (“un peu d’âge”); mas Gummere emprega simplesmente “old”.

³⁵⁹ *Decrepitus*: a *decrepita aetas*, diz Scarpāt (p. 288), consistia na faixa etária seguinte à da *senectus*, e era, como atualmente, uma qualificação evitada. O estudioso nos chama a atenção para o fato de que o termo, vulgar e injurioso, é típico da comédia. Em Cícero, é empregado em referência exclusiva a animais (*Tusc.* I, 94). Sêneca o utiliza em mais duas passagens: na *Ep.* 26, 1 *inter decrepitos me numera* (“classifique-me entre os decrépitos”); e em *Brev. uit.*, 11, 1, *decrepiti senes* (“velhos decrépitos”). De fato, *decrepitus* é frequentemente utilizado como adjetivo ao *senex* na comédia (cf. Plauto, *Merc.*, 291; *Asin.*, 863; Terêncio, *Eu.*, 231, etc). Isso nos leva a pensar que o uso deste termo, bem como a presença de três pronomes dêiticos *iste* no mesmo parágrafo sugerem que a passagem tem caráter cômico.

³⁶⁰ Com a brincadeira, Sêneca alude à tradição religiosa romana, segundo a qual, nos rituais fúnebres, os cadáveres permaneciam expostos com os pés virados para a porta de entrada da casa, como apontam H. Noblot (p. 40, n. 3); R. Gummere (vol. IV, p. 66, nota a); e Scarpāt (p. 288). Cf. Pers. 3, 105: *in portam rígidas calces extendit* (“estende os pés rígidos para a porta”), tal como em Homero, *Ilíada*, XIX, 212.

de um desconhecido³⁶¹?” Mas o outro mesmo me respondeu: “Não me reconhece? Eu sou Felício, a quem você costumava trazer estatuetas. Eu sou filho do caseiro Filosito, sou seu favorito”. “Ótimo”, eu disse, “esse aí está delirando. Ele se faz não apenas de criança, como também de meu favorito. É bem possível, já que a maior parte de seus dentes está caindo³⁶²”.

[4] Eu devo a esta minha casa de campo o fato de a minha velhice ter-se tornado evidente em qualquer canto, para onde quer que eu olhasse. Devemos abraçá-la e amá-la: é repleta de prazeres, se acaso se souber como desfrutá-la. Os frutos são mais bem recebidos quando vão escasseando. O maior encanto da infância se mostra no final. Aos que se entregaram ao vinho a última dose deleita: aquela que sobeja e dá o toque final à embriaguez³⁶³. [5] O que todos os prazeres têm de mais agradável é revelado apenas em seu fim. E é extremamente agradável a idade que já se esvai, embora não ainda para o precipício³⁶⁴. E acredito que a idade que está à beira do telhado também tem seus prazeres; ou até mesmo toma o lugar dos prazeres o próprio fato de não sentir a falta de nenhum deles. Como é doce ter esgotado e abandonado os desejos!

[6] “Mas é incômodo”, você diz, “ter a morte ante os olhos”. Em primeiro lugar, os velhos a devem ter ante os olhos tanto quanto os jovens, pois não somos convocados à morte segundo o recenseamento. Além disso, ninguém é tão velho que lhe seja impróprio esperar por mais um

³⁶¹ *Alienum mortuum tollere*: segundo H. Noblot, essa sentença seria a variação de uma expressão proverbial, presente em Petrônio, 54: *alienum mortuum plorare* “chorar um morto alheio”. Cf. Sêneca, *De Clementia*, II, 6, 4: *lamentationem et alienis funeribus gemitus*, e *Tranq. an.*, XV, 5: *flere quia aliquis filium efferat*. A substituição do *plorare* (“chorar”) de Petrônio por *tollere* (“pegar”, “adotar”) reforça o sentido irônico da passagem. Cf. Scarpat, p. 289.

³⁶² A queda dos dentes, no caso devida à velhice do escravo, é jocosamente comparada com a queda dos dentes de leite de uma criança. Cf. Gummere, p. 66, nota d; Scarpat, p. 290; e Noblot, p. 41, nota 1.

³⁶³ *Summa manum*: a idéia da embriaguez como uma construção gradual, à qual se daria um último retoque (*summa manus*) se encontra em Cícero (*Brut.*, 126), Virgílio (*Aen.*, 7, 572); Plínio (*Nat.* 36,16) e Ovídio (*Trist.*, 1, 7, 28), cf. Scarpat, p. 291.

³⁶⁴ Sobre a imagem do fluir da vida em direção ao precipício, cf. M. Bregalda, “Tempus em Sêneca: a abordagem de um conceito chave”, in *Phaos* 2004, p. 40-42.

único dia³⁶⁵. Ainda assim, um único dia é um passo da vida: toda a existência é composta de partes e tem esferas maiores que circundam as menores. Há uma delas que envolve e retém todas as outras: é esta que vai do nascimento ao dia extremo da vida. Há uma outra, que engloba os anos da juventude. Há uma que retém em seu âmbito toda a infância. Além destas, há a esfera dos anos, que contém em si todas as estações, de cujo encadeamento é composta a vida. Um círculo mais estreito retém os meses. E há uma órbita³⁶⁶ curtíssima que contém o dia; mas até mesmo ela vai do início ao fim, da aurora ao ocaso. [7] Por esse motivo declarou Heráclito, cuja obscuridade de seus aforismos foi causa de seu apelido³⁶⁷: “Um dia é idêntico a todos os outros³⁶⁸”.

Diversas pessoas interpretaram isso de maneiras diversas. Alguém disse que os dias são iguais em número de horas; e não está mentindo, pois, se o dia tem a duração de vinte e quatro horas, é necessário que todos sejam iguais entre si, uma vez que a noite possui o que o dia perdeu. Outro disse que um único dia é igual a todos os outros por um critério de semelhança, pois o maior intervalo de tempo não tem nada que também não se possa encontrar em um único dia, a saber, a luz e a escuridão; e a noite as faz parecidas nas sucessivas voltas do mundo, algumas mais curtas, outras mais extensas³⁶⁹. [8] É assim, portanto, que cada dia deve ser organizado³⁷⁰: como se cada um fechasse um ciclo³⁷¹, cumprisse e completasse a vida.

³⁶⁵ Cf. Cícero, *Sen.* 24: *nemo enim est tam senex, qui se annum non putet posse uiuere* (“pois ninguém é tão velho, que não acredite ser capaz de viver mais um ano”). Sêneca substitui o “ano” de Cícero por “um único dia”, de modo a reforçar a imagem do círculo em sua argumentação (cf. Scarpat, p. 293).

³⁶⁶ *Gyrum*: o termo tem, como sentido inicial, o de “pista de corrida para cavalos”, ou, de modo mais geral, “círculo” ou trajetória circular” (*OLD*).

³⁶⁷ O apelido ou epíteto de Heráclito aqui aludido é *hò Skoteinós* (“o obscuro”), cf. *Frag.* 106 *DK* e R. Gummere, p. 68, nota b. Sêneca menciona o filósofo também em: *Ep.* 58, 23; em *Ira.*, 2, 10, 5; e em *Nat. quaes.*, 3, 5, 6.

³⁶⁸ Trata-se do fragmento 106, segundo a numeração proposta por H. Diels e W. Kranz (*DK*), cf. Scarpat, p. 295. Com o mesmo tema, cf. o fragmento heraclideano 6 *DK*, *Helion néon eph’ Hemere* (“O Sol é novo a cada dia”). Para comentários e explanações sobre os fragmentos de Heráclito, cf. T. M. Robinson, *Heraclitus*.

³⁶⁹ É sabido que Sêneca se interessava pelos fenômenos astronômicos e meteorológicos; seu conhecimento sobre o assunto é extensamente desenvolvido nas *Quaestiones naturales*, obra que data da mesma época que as *Epistulae Morales* (*CHCL*, p. 518).

³⁷⁰ *Ordinandus*: *ordinare* denota aqui “organizar em ordem cronológica” (sentido 1.d) (*OLD*). A idéia de organizar os dias como se representassem uma vida inteira é recorrente em Sêneca. Cf. *Breu. uit.*, 7, 9; *Ep.* 93, 6, e 101,9.

Pacúvio, que, por usucapião³⁷², tornou sua a Síria, conduzia cerimônias fúnebres³⁷³ a si próprio, com vinho e seus característicos banquetes rituais, e, do festim, era levado a seu túmulo³⁷⁴, para que se cantasse com acompanhamento de orquestra³⁷⁵ entre os aplausos de prostituídos³⁷⁶: “Ele morreu! Ele morreu!”³⁷⁷. Não havia um dia em que não fosse sepultado. [9] Isso, que ele fazia consciente de agir mal, façamos nós em sã consciência³⁷⁸, e, quando formos dormir, possamos dizer, alegres e exultantes:

“Vivi e cumpri o percurso que a Fortuna me havia designado”³⁷⁹,

Se o deus nos tiver acrescentado o amanhã, que o recebamos contentes. Quem é capaz de esperar o amanhã sem apreensão é muito mais feliz e um seguro senhor de si. Para quem diz “vivi”³⁸⁰, todo dia, levantar-se de manhã é lucro.

³⁷¹ *Agmen*: o vocábulo significa, mais amplamente, “uma seqüência” ou “encadeamento segundo uma lógica”, entre outras acepções.

³⁷² O termo *usus* relacionava-se ao usufruto de uma propriedade, ao passo que *dominium* era o direito legal à sua posse. De acordo com a lei romana, posses mantidas por mais de dois anos conferiam o *dominium* ao usuário, cf. Gummere, p. 70, nota b. Em Sêneca se trata de comentário jocoso: após ter administrado a Síria por um longo período, Pacúvio se comportava como se o território fosse dele. Acredita-se que seja esse o Pacúvio mencionado por Tácito (*Ann.*, 2, 79, 2). Se for o caso, trata-se do embaixador (*legatus legionis*) que teria impedido uma guerra civil. Cf. ainda Scarpát, p. 298; e Noblot, p. 42, n. 2.

³⁷³ *Parentauerat*: o verbo *parentare* é de difícil tradução para o português, visto que se refere a aspectos particulares da cultura romana, a saber a *parentalia*, festival romano que homenageava os familiares mortos, e ocorria entre os dias 13 e 21 de fevereiro (*OLD*). Scarpát comenta que era costume da elite da época do império simular o próprio funeral. Cf. Petrônio, 78, 4; e Ovídio, *Fast.* 2, 533-638. O próprio Sêneca retoma o assunto na *Ep.* 122, 3. Cf. Scarpát, p. 299.

³⁷⁴ *Cubiculum*: pode significar “quarto de dormir” (sentido 1.a, *OLD*), mas também pode ser empregado como sinônimo de “túmulo”, “tumba” (sentido 3.a). Aproveitando-se do contexto da carta, Sêneca elabora um trocadilho com essas duas acepções da palavra.

³⁷⁵ *Ad Symphoniam*: o hábito de contratar cantores e organistas para alegrar o banquete noturno era um luxo oriental, diz Scarpát (p. 299), baseando-se em Lívio (39, 6, 7) e em Cícero (*Q. Rosc.* 134; *Verr.* 5, 31). O termo *symphonia* também é encontrado nas cartas 12 e 51.

³⁷⁶ *Exoletorum*: *exoletus*, no *OLD*, é definido como “male prostituído”.

³⁷⁷ O texto senequeano apresenta o verbo grego *bebíotai*, no aoristo, designando a situação de quem “já completou a ação de viver”, ou seja, de quem está morto.

³⁷⁸ *Conscientia*: O *OLD* aponta para as seguintes acepções do termo: “o ato de reconhecer algo que fez ou pelo qual é responsável” (sentido 2.a); e “uma percepção interior da retidão das próprias ações, ou seu inverso” (Sentido 3.a). Sobre a *mala conscientia* de Pacúvio, comenta Scarpát (p. 300): “A cerimônia fúnebre era um pretexto para a luxúria de todos os dias, e não um apelo à reflexão e à virtude”.

³⁷⁹ Fala da rainha Dido prestes a se suicidar (Virgílio, *A.* 4, 653). Cf. H. Noblot, p. 43, n. 3.

³⁸⁰ *Vixi*: pode ser entendido ainda como “cumpri minha vida”, “morri”.

[10] Agora, entretanto, devo concluir a carta. “E então”, você exclama, “ela chegará a mim sem nenhum lucro!”. Não tema: ela leva algo consigo. Ora, por que eu disse “algo”? Ela leva muito³⁸¹, pois o que há de mais ilustre do que este adágio, que lhe envio com esta carta?

É ruim viver em necessidade; mas não há necessidade alguma de se viver em necessidade.

E por que não há? Por toda parte são evidentes os meios para a liberdade, rápidos, fáceis. Sejam gratos a deus, pelo fato de que ninguém pode ser retido na vida³⁸². É lícito esmagar as próprias necessidades. [11] Você contesta: “Foi Epicuro quem disse isso. O que você tem a ver com uma doutrina alheia?”. O que é verdadeiro, também é meu. Persistirei em lhe enviar Epicuro, a fim de que os que juram por palavras, e valorizam não o conteúdo do que está sendo dito, mas sim quem o disse, saibam que coisas excelentes são um patrimônio comum. Adeus.”

Carta 31

[1] Reconheço o meu Lucílio: começa a se revelar aquele que ele havia prometido! Siga aquele impulso da alma³⁸³ por meio de que você irá em direção a tudo que houver de melhor, uma vez espesinhadas as coisas que são consideradas pelo vulgo como bens. Não desejo que você se torne maior e melhor do que tem se esforçado para ser. Seus fundamentos se assentaram sobre uma larga base.³⁸⁴

³⁸¹ Destaque-se, aqui, o recurso retórico da *correctio* (com que se simula corrigir um pretense engano na expressão), o qual confere ao texto uma impressão de se improvisar.

³⁸² Está claro que o filósofo se refere ao suicídio, que se apresenta como caminho para a liberdade mais especificamente em *Ep.* 65; *Ira.*, 3, 15, 4 e *De Prou.*, 6, 7.

³⁸³ *Impetum animi*: a noção de “impulso da alma” (*impetus/hormé*) também ocupa papel importante na argumentação da carta 41. Sobre o assunto, cf. Armisen-Marchetti, pp. 216-217.

³⁸⁴ *Fundamenta tua multum loci occupauerunt*: literalmente, *fundamenta* (“fundamentos” e *multum loci* “muito (do) espaço” servem a uma metáfora arquitetônica, a qual alguns tradutores ressaltam: “Ton plan de reforme portait sur des diverses bases” (Noblot); “for in your case the mere foundations have covered a large extent of ground” (Gummere). Na edição de Gulbenkian, Segurado e Campos interpreta: “A tua preparação de base era bastante ambiciosa”.

Realize apenas o quanto pretendeu e coloque em prática aquilo que tinha em mente. [2] Em suma, você será um sábio se tapar os ouvidos, e é pouco vedá-los com cera³⁸⁵: é necessária uma camada mais espessa do que a que contam ter sido usada por Ulisses em seus companheiros³⁸⁶. A voz que ele temia era sedutora, mas não era a de todo um povo³⁸⁷; e essa, que deve ser temida, não vem somente de um rochedo, mas ressoa de todas as terras. Sendo assim, navegue ao largo não apenas de um lugar suspeito por seus prazeres insidiosos, mas de todas as cidades. Faça-se surdo a todos que mais o amam: com boas intenções, rogam por coisas ruins. E se quiser ser feliz, peça aos deuses que não lhe ocorra nada daquilo que eles desejam. [3] Essas coisas que tais pessoas querem jogar sobre você não são bens. Existe um único bem, que é a causa e fundamento da vida feliz: confiar em si mesmo. No entanto, não se pode alcançar isso sem que o trabalho³⁸⁸ seja desprezado e incluído na lista daquelas coisas que não são nem bens nem males, pois não é possível que algo ora seja um mal, ora um bem; ora trivial e suportável, ora terrível. [4] O trabalho não é um bem. O que é, então, é um bem? O desprezo ao trabalho.³⁸⁹ Dessa forma, eu condenaria os que são ocupados em vão. Quanto aos que, ao contrário, se empenham em direção à excelência³⁹⁰, quanto mais se obstinarem, e menos se deixarem vencer

³⁸⁵ A referência a “tapar os ouvidos” recorre nas *Cartas a Lucílio*, cf. a expressão *cludendae aures*, na *Ep.* 123 12; Noblot, *ad loc.*

³⁸⁶ Alusão ao estratagema utilizado pelo protagonista da *Odisséia* com o intuito de navegar ao largo de um rochedo em que habitavam as sereias, monstros metade mulher metade pássaro, que iludiam os marinheiros com seu canto (cf. *Odisséia* XII, 39-50).

³⁸⁷ *Non tamen publica*: seguimos aqui a solução de Noblot, que, na tradução do adjetivo *publica* mantém não só a noção de pluralidade, coletividade (“de todo mundo”, verte Segurado e Campos; “came not from every side”, Gummere), como também a referência ao vulgo. Sobre a imagem do público que grita, cf. *Ep.* 123, 10; Noblot, *ad loc.*

³⁸⁸ *Labor*: trabalho, esforço.

³⁸⁹ *Laboris contemptio*: visando preservar a pujança do estilo senequeano, traduzimos essa passagem literalmente, na qual o autor exclui o *labor* (“trabalho”, “esforço”) da categoria dos bens, apresentando-o como um dos “indiferentes”, i.e. os *adiáfora* da doutrina estoica grega, em latim *indifferentia* ou *res mediae* (cf. Cícero, *Fin.* III, 19; e Gummere em nota à passagem senequeana). Vale destacar a preocupação dos tradutores em contemporizar o desprezo (*contemptio*) recomendado na passagem: cf. a tradução de Noblot “L’indifference au travail em tant que travail”; em cuja direção vai o início exclamativo da nota de Segurado e Campos (*ad loc.*, p. 117, n. 2): “Não será inútil sublinhar que não estamos perante nenhum incitamento à ociosidade!”.

³⁹⁰ *Ad honesta*: literalmente, “às coisas que trazem honra”, como traduz Gummere: “towards honorable things”. Cf. Noblot: “le chemin de la vertu”; Segurado e Campos: “à obtenção da virtude”. *Honestum* é um termo técnico estoico

ou parar, não só os hei de aprovar e admirar, como também aclamar: “Só mais um pouco, levante e inspire, e, se puder, supere essa colina com um só fôlego”. O trabalho nutre almas nobres. [5] Portanto, não há motivo para que você almeje que, conforme aquele antigo voto³⁹¹ de seus pais, seus desejos, seus anseios se realizem. E, em suma, é indigno para um homem que já passou pelas maiores façanhas ainda ficar importunando os deuses. Que necessidade há de fazer votos? Faça a si mesmo feliz. Você o fará, porém, se compreender que são bens todas as coisas em que a virtude estiver envolvida; e torpes, todas a que a maldade³⁹² estiver associada. Assim como, sem mesclar-se à luz, nada é esplêndido, nada é escuro sem ter trevas ou sem trazer em si algo de obscuro. Assim como sem auxílio do fogo nada é quente, sem o ar nada é frio. Desse modo é a associação com a virtude ou com a maldade que torna as coisas ou excelentes ou torpes.³⁹³

[6] O que é, então, o bem? O conhecimento das coisas. O que é o mal? A ignorância³⁹⁴ das coisas. Um homem prudente e também artista³⁹⁵ há de evitar e eleger as coisas sempre de acordo com as circunstâncias; mas, somente se seu espírito for magnânimo e inabalável, ele nem teme o que evita, nem se impressiona com o que escolhe. Eu proíbo você de desanimar e de se deprimir.

(cf. Pohlenz, Vol. I, p. 260; e Sandbach, *The Stoics*, p. 183) que designa, em sentido amplo, o “supremo bem moral”, e, em sentido estrito, “o sentimento interno de prazer estético da harmonia” (cf. Pohlenz, *op.cit.*, *ibidem*).

³⁹¹ *Voto*: na passagem, de leitura dubidosa, o termo foi acrescentado por Hense (cf. aparato crítico da edição Belles-Lettres). *Votum* aqui denota “um juramento ou promessa feito a um deus, no qual se anuncia ofertar algo ou realizar uma ação em troca de algum favor” (*OLD*, sentido 1.a).

³⁹² *Malitia*: embora Noblot tenha vertido o termo por “vício” (“vice”), nós optamos por traduzi-lo por “maldade”, uma vez que, em Sêneca, a noção de “vício” costuma ser diametralmente oposta à virtude, para o qual o filósofo costuma se valer do vocábulo latino *uitium*, sendo o emprego de *malitia* muito menos freqüente (uma leitura superficial constatou que vocábulos derivados de *malitia* aparecem dezoito vezes nas *Epistulae*, ao passo que os derivados de *uitium* ultrapassam duas dezenas).

³⁹³ *Ita honesta et turpia uirtutis ac malitia societas efficit*: literalmente, “assim, a associação com a virtude e com a maldade produz as coisas honestas e torpes”; com suas conjunções aditivas (*et*, *ac*) a construção latina obtém um efeito de ambigüidade que não subsiste no sentido do contexto mais amplo.

³⁹⁴ *Imperitia*: O *OLD* atribui a esse vocábulo as acepções de “ausência de habilidade”; “ignorância” (*OLD*).

³⁹⁵ *Prudens atque artifex*: ambos os adjetivos ressaltam o aspecto prático do conhecimento visado por Sêneca na passagem. No sentido estrito, o adjetivo *prudens* designa uma pessoa hábil, sagaz, experiente e com bom-senso (*OLD*) e se refere, portanto, a um tipo de conhecimento que se contrapõe à *imperitia* (cf. nota acima). Noblot, que traduz *prudens* por “philosophe”, comenta que se trata do “homem competente, o especialista”; ao passo que *artifex* denota “o técnico e o artista consumado”. A imagem do sábio como “artista da vida” pode ser encontrada em *Ep.* 9, 5; 90, 27; 95, 7; bem como no diálogo *Vit. beat.*, 8, 3. Em Cícero, isso se mostra em *Fin.* I, 42. Cf. Noblot, t. I, p. 139, nota 2.

Se acaso não evitar o trabalho for pouco, demande-o! [7] “Mas então?”, você indaga, “não é ruim um esforço fútil, e não só o supérfluo, mas também aquele que é guiado por motivos banais”? Não mais do que aquele que é despendido em causas nobres, uma vez que a própria resignação se origina na alma, a qual se encoraja contra condições árduas e penosas, e diz: “Por que desiste? Temer o suor não é digno de um homem”. [8] A este aspecto, a fim de que a virtude seja perfeita, deve se acrescentar o seguinte: a uniformidade e a constância da vida, que em tudo é harmônica³⁹⁶ consigo mesma; algo que não é possível existir sem se ter alcançado o conhecimento das coisas e arte por meio da qual se compreendem os assuntos humanos e divinos³⁹⁷. Este é o bem supremo: algo que, quando se o obtém, começa-se a ser um companheiro dos deuses, não um suplicante. [9] “De que modo se chega a isso?”. Não é pelos Alpes Peninos ou Graios³⁹⁸, nem pela desolada Candávia³⁹⁹. E nem as Sirtes⁴⁰⁰, nem a Cila⁴⁰¹, ou Caríbdis⁴⁰² precisam ser desbravadas, lugares que, no entanto, você atravessou, como preço de sua procuradoria mesquinha⁴⁰³: o caminho a que a natureza o instruiu é seguro, agradável. Ela lhe deu meios para

³⁹⁶ *Consonans*: literalmente, “o que soa junto”, “conveniente”, “adequado”, “harmônico”. Segurado e Campos traduz: *uita per omnia consonans sibi* como “uma vida em inteira coerência consigo mesma”; Gummere usa o adjetivo “consistence”; Noblot: “une totale harmonie d’existence” (grifo nosso). Nossa tradução tem em vista ressaltar a presença da noção estoica de harmonia, denotada aqui não pelo termo latino mais técnico *conuenientia*, mas por metáfora vinda do âmbito musical, tal qual em ocorre nas cartas 84 e 88, das quais tratamos no capítulo IV do nosso estudo introdutório.

³⁹⁷ Cf. *Ep.* 89, 5 (grifos nossos): *quidam ita (finierunt): sapientia est nosse diuina et humana et horum causas* (“Alguns (a definiram) assim: ‘a sabedoria é conhecer os assuntos divinos e humanos, bem como suas causas’”).

³⁹⁸ *Mons Poenium Graiumue*: situados na fronteira ítalo-suíça. Mais precisamente, *Graius Mons* designa o chamado “Little St. Bernard” (*OLD*), localizado na região francesa de Savoie. O *OLD* não possui verbete para o *Mons Poenius*. Cf. ainda o *BAGRM*.

³⁹⁹ *Candauiae*: segundo Gummere, trata-se de uma montanha na província da Ilíria (cf. p. 226, nota c). A região da Candávia se localizava entre as províncias da Ilíria e da Macedônia (*BAGRW*). Conforme Noblot (t. I, p. vi), Lucílio provavelmente teria exercido um cargo nas províncias mencionadas. O *OLD* também não contempla o termo *Candauia*.

⁴⁰⁰ *Syrtes*: as Sirtes são dois golfos entre Cartago e Cirene, região proverbialmente perigosa para a navegação (*OLD*).

⁴⁰¹ *Scylla*: o termo designa um recife peto de Caríbdis, no mar da Sicília (cf. verbete abaixo). Na versão mitológica, que apresenta a etiologia do acidente geográfico, trata-se da filha de Forco, tornada um monstro que atacaria os marinheiros passantes (*OLD*).

⁴⁰² *Charybdis*: rodamoinho que se localizava entre a costa siciliana e a península itálica. (*OLD*)

⁴⁰³ *Procuratiunculae*: diminutivo de *procuratio* (cargo oficial de procurador). O *OLD* nos informa que a ocorrência é uma ocorrência única na língua latina, ocorrendo apenas em Sêneca, e sugere “uma administração mesquinha” como sua tradução.

que você, caso não os abandone, emerja igual a deus. [10] A riqueza, porém, não o tornará igual a deus, pois deus nada tem. A toga pretexta não o fará, pois deus está nu⁴⁰⁴. A fama não o fará, nem auto-ostentação ou o fato de seu nome ser conhecido por todo o povo, pois ninguém conhece deus, e há muitos que o julgam mal, mesmo impunemente. Nem a multidão de escravos que carrega a sua liteira por caminhos urbanos e estrangeiros, pois deus, o maior e mais poderoso, ele próprio leva aos ombros todas as coisas⁴⁰⁵. É certo que nem a beleza, nem a força física podem fazê-lo feliz, pois nenhuma delas resiste à velhice. [11] Deve-se buscar o que não se torna pior a cada dia, o que não pode ser impedido. O que é isto? É a alma, mas uma alma correta, bondosa e magnânima. De que outro modo você a denominaria senão como “um deus que se hospeda no corpo humano⁴⁰⁶”? Essa alma pode baixar⁴⁰⁷ tanto num cavaleiro romano quanto num liberto ou num escravo⁴⁰⁸. O que são, pois, um cavaleiro romano, um servo liberto ou um escravo? São nomes, nascidos da ambição e da injustiça. É lícito ascender ao céu a partir de um casebre. Apenas se eleve,

“E molde-se a si mesmo com a forma digna de um deus⁴⁰⁹.”

No entanto, não o moldará em ouro ou em prata, pois a imagem de deus não pode ser expressa por meio de tais materiais. Lembre-se de que, no tempo em que teriam sido favoráveis, os deuses eram feitos de barro. Adeus.

⁴⁰⁴ *Toga praetexta*: “toga bordada”; trata-se da toga com bordas púrpuras utilizada pelos altos magistrados romanos, a qual designa, por metonímia, os cargos mesmos. Note-se o uso de *praetexta* simultaneamente no sentido metafórico (de altos cargos oficiais) e literal (enquanto vestimenta, ao contrastar com *nudus*; “sem roupa”). Gummere (p. 226, nota e.) acrescenta que a toga pretexta seria a vestimenta própria da posição oficial de Lucílio.

⁴⁰⁵ Cf. Diógenes Laércio, VII, 138; Noblot, t. I, p. 140, nota 4.

⁴⁰⁶ Na carta 120, 14 pode ser encontrada a mesma imagem do corpo como hospedaria da alma.

⁴⁰⁷ A metáfora da alma que desce (*cadere*) à terra, incorporando-se em seres diversos também está presente na carta 41, em passagem que, como aqui, designa a identidade do espírito humano com o divino. Cf. *Ep.* 41, 4-5.

⁴⁰⁸ Noblot (t. I, p. 141, nota 1) lembra que o tratado *Ben.*(III, 18) também se refere à independência entre virtude e posição social.

⁴⁰⁹ Virgílio, A. VIII, 365. A mesma citação já aparecera na *Ep.* 18, 12, cf. Noblot, t. I, p. 141, n. 2.

Carta 35

[1] Quando lhe peço de modo tão insistente para que se empenhe, estou agindo em meu próprio benefício: desejo ter um amigo, o que não pode ocorrer se que você não continuar, como começou, a se aperfeiçoar. Pois agora você me ama, mas não é um amigo. “Como? Essas coisas são contrárias entre si?”. Na verdade, são dessemelhantes. Quem é um amigo ama, mas quem ama nem sempre é um amigo. Dessa maneira, a amizade é sempre benéfica, mas às vezes o amor pode até mesmo prejudicar ⁴¹⁰. Aperfeiçoe-se, se por nenhuma outra razão, para que aprenda como amar. [2] Apresse-se, portanto, enquanto se aperfeiçoa por mim, para que não aprenda isso <em benefício> de outros. Quanto a mim, certamente já estou recebendo o fruto, e idealizo comigo mesmo que nos seremos como uma só mente, e quanto quer que minha idade tiver subtraído do meu vigor, será-me devolvido pela sua ⁴¹¹, embora você não seja muito mais novo; mas ainda assim desejo estar contente com o próprio feito. [3] Recebemos uma alegria daqueles a quem amamos, mesmo quando ausentes, mas ela é escorregadia e efêmera. Não apenas o vislumbre, mas também a presença e a convivência têm algo de um prazer vívido, especialmente se você ver não tanto aquele que deseja, mas sim o exemplo daquele que se deseja. Desse modo, dirija-se a mim, como um imenso presente, e, a fim de que se empenhe ainda mais, pondere que você é mortal, e que eu sou velho. [4] Apresse-se a mim; mas, em primeiro lugar, apresse a você mesmo. Aperfeiçoe-se e se dedique, antes de tudo, para que seja consistente consigo próprio ⁴¹². Sempre que desejar avaliar se algo foi de fato realizado, observe se hoje deseja o mesmo de

⁴¹⁰ Deduz-se, portanto, que o *amicus* senequeano é alguém que não pode lhe causar prejuízo, sendo sempre benéfico. Talvez por esse motivo o filósofo tenha dito, em outras passagens, que “apenas o sábio é um amigo” (*Ep.* 81, 12), e que “a amizade existe somente entre os sábios” (*Ben.* VII, 12, 2), visto que, por definição, um sábio não pode prejudicar outra pessoa.

⁴¹¹ Apontamos que a passagem original se destaca pela concisão: *id ad me ex tua*.

⁴¹² A presença da noção de “harmonia” da carta se mostra sobretudo nesta passagem. A frase seguinte prossegue com o tema, e, segundo Noblot, remeteria à *homología* de Zenão.

ontem⁴¹³. Uma alteração da vontade indica que a alma está flutuando, rumando⁴¹⁴ de lá para cá, para onde o vento a levar. O que está fixo e bem fundamentado não caminha a esmo: isso é o que o homem completamente sábio alcança, e, até certo ponto, também aquele que está progredindo e que já faz avanços. Ora, qual é a diferença? Este certamente está se movendo, e embora não caminhe, balança a cabeça em sua posição. Aquele ali nem mesmo se move. Adeus.

Carta 40

[1] Agradeço que esteja me escrevendo com maior frequência, pois essa é a única maneira pela qual você pode ficar presente para mim. Nunca recebo uma de suas cartas sem que fiquemos imediatamente unidos. Se os retratos de amigos ausentes nos são agradáveis por reviverem a memória e aliviarem a saudade por meio de uma compensação falsa e vazia, quanto mais agradáveis não são as cartas, por trazerem vestígios concretos e sinais concretos, de um amigo ausente! Pois aquilo que é mais doce reconhecer no vislumbre de um amigo está disponível na carta por sua mão ali impressa.

[2] Você escreve que ouviu o filósofo Serapião, quando ele visitou sua região⁴¹⁵, e que “ele costuma articular⁴¹⁶ as palavras em grande velocidade, as quais não permite que fluam, mas as comprime e empurra, pois muitas passam por onde apenas um vocábulo pode passar”. Isso é algo que não aprovo em um filósofo, cuja declamação⁴¹⁷, tal como a vida, deve ser bem

⁴¹³ Nesse ponto, Noblot (p. 150, nota 4) apresenta a seguinte nota: “C’est la règle posée par Zénon: Stob. *Ecl.*, t. 2, W. c. 7, n. 6, p. 75, 11: *homologouménos zên... symphonon zên*; Diog. Laert. 7, 87: *homología pantòs tou bíou*”.

⁴¹⁴ Apparere: também tem as acepções de “aparecer” e “preparar” (OLD).

⁴¹⁵ *Istuc*: referência ao lugar onde se encontraria Lucílio. Gummere interpreta como “in your present place of residence”; Noblot, por outro lado, opta por “en Sicile”.

⁴¹⁶ *Conuellere*: o termo também pode ter o sentido de “deslocar”; “agitar violentamente”; ou “empurrar”.

⁴¹⁷ *Pronuntiatio*: trata-se da parte da retórica referente ação de discursar em público, que envolve a dicção (*uox*) e movimentação (*gestus*). Cf. Quintiliano, *i. or.*, XI, 3, 1; e Cícero, *Inu.*, I, 9: H. Lausberg, *Handbook of literary rhetoric*, p. 480.

composta: nada que se precipita adiante e se apressa está ordenado. É por isso que, em Homero, o discurso enérgico e sem pausas que procede como a neve no inverno⁴¹⁸ é atribuído ao um jovem⁴¹⁹ um orador, e o discurso calmo e melódico decorre dos velhos. [3] Sendo assim, considere que esse impulso de falar rápida e copiosamente é mais apropriado para um charlatão do que para quem trata de sobre um assunto importante e ensina coisas sérias.

Não desejo tampouco que as palavras gotejem, tanto quanto não desejo que jorrem: que nem façam os ouvidos se esforçarem em demasia, nem os ensurdeçam. Pois também aquela debilidade e aridez recebem menos atenção dos ouvintes do que o tédio de uma lentidão ininterrupta. Ainda assim, aquilo que se antecipa penetra com maior facilidade do que aquilo que passa voando. Afinal falam sobre transmitir preceitos aos discípulos; mas não se transmite o que se escapa. [4] Além disso, o discurso que atenta à verdade deve ser sem adornos e simples. Esse estilo⁴²⁰ popular nada tem a ver com a verdade: deseja comover a multidão, conquistar com seu ímpeto ouvidos imprudentes, e não se oferece à discussão, mas dela se esquivava. No entanto, de que modo pode orientar um discurso que, ele próprio, não pode ser orientado⁴²¹? E quanto ao fato de que o discurso que se utiliza para sanar as mentes deve se submergir⁴²² em nós? Remédios não são têm efeito se não permanecem. [5]

Além disso, muito do que aquele estilo tem é vão e falso, pois soa⁴²³ mais do que vale⁴²⁴. O que me aterroriza deve ser suavizado, o que me perturba deve ser contido, o que me ilude deve

⁴¹⁸ Noblot indica, em nota, a semelhança de certa passagem de Quintiliano (*I. or.*, XII, 10, 64 *et seqs.*) com essa frase.

⁴¹⁹ *Iuueniori oratori*: o termo *iuueniori* é acréscimo de Hense, cf. Gummere, p. 264.

⁴²⁰ *Haec popularis*: Noblot traduz por: “L’éloquence populaire”; Gummere, por sua vez, elege “popular style”.

⁴²¹ *Regerelregi*: O significado do termo excede o de “orientação”, e também pode se referir à “governo” e “administração” (*OLD*).

⁴²² *Descendere*: Sêneca novamente se vale da analogia com a água para descrever os efeitos de um discurso.

⁴²³ *Sonat*: em âmbito retórico, é usado para designar o ato de “celebrar em discurso”. Aqui, porém, Sêneca emprega o termo também no sentido de “fazer barulho”, interpretação coerente com as analogias prévias que remetem a fenômenos auditivos.

ser abatido; a extravagância deve ser refreada, a cobiça deve ser reprimida: quais dessas coisas podem ser feitas num só lance? Que médico pode curar pacientes em trânsito”? E, por que não acrescentar, que sequer prazer algum se tem de tal estrondo de palavras indiscriminadamente precipitadas? [6] Porém, da mesma forma como é suficiente ouvir dizer sobre muitas coisas que não se acreditavam possíveis de se realizar, assim já é exagero ouvir apenas uma vez esses aí, que se exercitam⁴²⁵ com as palavras. Pois o que alguém desejaria aprender deles, o que desejaria imitar? O que ele poderia reputar sobre suas almas, quando seu discurso, confuso e afoito, não pode ser reprimido? [7] Do mesmo modo que alguém correndo em uma encosta não se detém onde pretendia, mas, impelido pelo peso do corpo⁴²⁶, se precipita e é carregado mais longe do que desejava, também essa rapidez no falar nem está em seu próprio controle⁴²⁷, nem é adequada ao decoro da filosofia, a qual deve colocar as palavras, não as arremessar, e deve avançar passo a passo. [8] “E então? Ela por vezes também não se exaltará?” E por que não? Mas com a dignidade de caráter resguardada, que é despida um vigor violento⁴²⁸ e excessivo. Que ela tenha um grande vigor, no entanto moderado: que seja uma onda perene, não uma enxurrada. Eu dificilmente admitiria sequer a um orador uma tal velocidade do falar, errante, sem lei. pois como o juiz poderá acompanhar a argumentação, sendo que, além disso, é por vezes inexperiente e ingênuo? Mesmo quando o orador for arrebatado pela ostentação ou pelo entusiasmo de sua paixão, ele deve se apressar e se adiantar somente quanto os ouvidos puderem suportar. [9] Conseqüentemente, você estará agindo corretamente se não vir essas pessoas que se preocupam

⁴²⁴ *Plus sonat quam ualet*: Uma tradução menos literal seria “faz mais barulho do que resolve de fato”. O discurso em questão, que deveria curar a mente das pessoas (§4), é impróprio porque se dedica mais a celebrar algo do que a tratar enfermidades concretas.

⁴²⁵ *Excercuerunt*: A *exercitatio* era a manutenção prática de uma arte (no caso, da retórica), e visava a *firma facillitas* por meio do acúmulo de idéias e fórmulas lingüísticas (*copia rerum ac uerborum*). Cf. H. Lausberg, *op.cit.*, p. 480-81; e Quintiliano, *I. O.*, X, I, 1-5.

⁴²⁶ Trata-se do princípio físico da inércia.

⁴²⁷ Notar, aqui, a referência à noção estoica de “autocontrole”. Cf., sobretudo, *Ep.* 1, 1.

⁴²⁸ Tentamos reproduzir, em português, a aliteração em /u/ da frase, em *Violenta (...)* Vis.

com “quanto” podem discursar, e não com “de que modo”, e se preferir, caso seja necessário, discursar como Públio Vinícius⁴²⁹, vacilante. “Como assim?” Quando lhe era perguntado sobre como Públio Vinícius discursava, Asélio⁴³⁰ dizia: “arrastado”. E por esse motivo Geminio Vário disse: “Não sei como você pode dizer que ele é eloqüente: não consegue vincular três palavras!” E por que você não prefere discursar assim, ao modo de Vinícius? [10] É possível que alguém tão inoportuno se intrometa, como aquele que, quando Vinícius colhia uma palavra por vez, como se estivesse ditando e não discursando, disse: “Diga, se acaso tem algo a dizer⁴³¹” Pois desejo que a afobação de Quinto Hatério, um orador ilustríssimo em sua época, esteja muito ausente de homem são. Ele nunca hesitava, nunca fazia pausas: iniciava apenas uma vez, e concluía apenas uma vez. [11] Ainda acredito que alguns estilos também convenham⁴³² em maior ou menor grau às nações. Em grego se admite essa liberdade; nós, da mesma forma, nos acostumamos a marcar os intervalos quando escrevemos. Até mesmo o nosso Cícero, com quem a eloqüência romana se originou, era cadenciado. A elocução romana examina mais a si mesma, aprecia mais e oferece mais a ser apreciado. [12] Fabiano, um homem distinto não apenas na vida e no conhecimento, mas também na elocução, que está subordinada a ambos, debatia com mais desprendimento do que com impetuosidade⁴³³, algo que você poderia denominar “leveza”, não “velocidade”. Isso é algo que eu admito em um homem sábio, mas não exijo: que o discurso dele proceda sem impedimentos; mas, ainda assim, prefiro que ele diga algo a que simplesmente tenha fluência.

⁴²⁹ Cônsul em 2 d. C.. Cf. Noblot, p. 164, nota 4.

⁴³⁰ Noblot (p. 165, nota 1) afirma que se trata de Arellius Fuscus (*sic*), um célebre retor asiático que floresceu na época Augusto.

⁴³¹ Noblot: “Dis donc un peu! Pourrais-tu dire enfin quelque chose?”; Gummere: “Say, haven’t you anything to say?”.

⁴³² *Conuenire*: Embora de mesma família do termo *conuenientia*, esse verbo, aqui, não se refere precisamente à noção estóica de “harmonia”.

⁴³³ *Expeditelconcitate*: Aqui há o emprego de termos militares no âmbito retórico, recurso que não pudemos reproduzir com a clareza do original. *Expeditus* designa alguém “com pouca bagagem”, ou “armado com armas leves”: essa era a alcunha das tropas leves, empregadas em virtude de sua capacidade de marchar rapidamente. *Concitus* indica tanto algo “com alta velocidade”, como “com grande ímpeto”. O verbo *concitare* também era usado com a acepção de “alçar vôo” (*L&S*, sentido I).

[13] No entanto, é por este motivo que o desencorajo ainda mais quanto a essa doença, visto que não se pode obter essa característica sem que deixe de se envergonhar: seria necessário que você abandonasse o pudor e que não ouvisse a si próprio. Isso porque tal curso desatento há de trazer muitas palavras que você desejaria reprimir. [14] Você não pode, eu repito, obter essa característica se mantiver sua dignidade. Além disso, seria necessária uma prática diária, e sua atenção teria que se transferir do conteúdo para as palavras. Por outro lado, mesmo que elas vierem e fluírem sem nenhum esforço seu, ainda deverão ser moderadas: pois da mesma maneira como convém ao homem sábio caminhar de modo mais reservado, assim o discurso deve ser conciso, não irrefletido. Sendo assim, o último de meus comentários será este: ordeno que você seja um falante lento. Adeus.

Carta 41

[1] Você faz algo excelente e salutar para si mesmo se, tal como escreve, persiste caminhando em direção à sabedoria⁴³⁴, a qual é tolice pedir a deus⁴³⁵, visto que você a pode obter a partir de si

⁴³⁴ *Bonam mentem*: Embora Noblot e Reale traduzam a expressão “sabedoria” (“sagesse” e “saggezza”, respectivamente), e Gummere por “sound understanding”, convém notar que ela possui um significado mais amplo, abrangendo tanto a noção senequeana de “bem supremo” como a de “saúde mental”. Por exemplo, na *Ep.* 10, 4, a referência à *bona mens*, toma o sentido de “saúde da alma”: *roga bonam mentem, bonam ualitudinem animi, deinde tunc corporis* (“reze por uma boa mente, por uma boa saúde da alma, e apenas depois reze pela saúde do corpo”). Scarpat (p. 244) diz que *bona mens*, na terminologia estoica de Sêneca, consiste na *recta ratio*, equivalente em grego à *no orthòs logos*, e, de modo geral, a “virtude”. O estudioso acrescenta que, na época das guerras púnicas, atribuíam-se a *bona mens* a mesma importância dada a virtudes romanas como *pietas* e *fides*; em outras palavras, *bona mens* era a saúde moral que consistiria em ter domínio sobre si mesmo, diz Scarpat, e deveria estar em equilíbrio com a *bona ualitudo* (referente à saúde física). Já nos estoicos, tal expressão teria um significado metafísico mais elevado, referindo-se tanto à pureza moral quanto ao sumo bem do homem. Para outras considerações acerca dos diversos sentidos que toma a expressão *bona mens* em Sêneca, cf. G. Laing, “Roman prayers and its relation to Ethics”, in *Classical Philology*, V. 6, n. 2, 1911, pp. 191-193.

⁴³⁵ *Optare*: Embora as expressões “rezar” e “pedir a deus” tenham o mesmo valor semântico, optamos por traduzir a sentença em questão pela primeira alternativa, para ressaltar o contraste entre o auxílio que provém de uma entidade externa e o auxílio que vem de si mesmo, presente na passagem. Notamos que essa também havia sido a escolha de Noblot e Reale (respectivamente: “(...) tu t’achemines avec persévérance vers cette sagesse qu’il serait déraisonnable d’appeler par des vœux, alors que tu peux l’obtenir de toi-même”; “(...) persisti nel tendere alla saggezza, che è stolto chiedere agli dèi, dato che puoi ottenerla da te stesso”, grifos nossos). Embora a religião romana seja

mesmo. Não é necessário elevar as mãos para o céu, nem suplicar ao sacerdote que permita nos aproximarmos do ouvido da estátua, como se dessa maneira pudéssemos ser mais bem ouvidos⁴³⁶: está perto de você o deus⁴³⁷, está com você, está dentro de você⁴³⁸. [2] O que estou dizendo, Lucílio, é o seguinte: um espírito divino habita dentro de nós, observando ossas boas e más ações e nos protegendo. Da mesma maneira como é tratado por nós, ele próprio nos trata. Na verdade, ninguém pode ser uma pessoa de valor⁴³⁹ sem o deus⁴⁴⁰: acaso seria possível alguém se elevar acima da Fortuna sem a sua ajuda? Ele dá orientações magníficas e eminentes. Em qualquer pessoa de valor

mora um deus, embora desconheçamos qual deus seja⁴⁴¹.

[3] Se você se deparar com um bosque sagrado, pleno de árvores antigas e extraordinariamente elevadas, cujos abundantes galhos entrelaçam umas nas outras a ponto de ocultar a visão do céu, então não apenas a altivez da floresta e o ermo do lugar, mas também a admiração causada por uma sombra tão densa e impenetrável nos vãos livres atestará a você a

considerada politeísta, vertemos essa mesma expressão pelo singular (“deus”), pois é desse modo que Sêneca trata a divindade ao longo da carta, na qual não há ocorrência alguma do termo “deuses”, no plural, embora isso se dê em várias outras epístolas.

⁴³⁶ *Exaudiri*: pode significar tanto “ouvir” (*OLD*, sentido 1), quanto “compreender” (*OLD*, sentido 2) e ainda “atender uma prece” (*OLD*, sentido 3).

⁴³⁷ Deus, para Sêneca, não é uma força exterior ao mundo, mas se entrelaça com a matéria (Cf. Motto, “Seneca on theology”, p. 1).

⁴³⁸ *Prope est a te deus, tecum est, intus est*: procuramos reproduzir a aliteração em /p/ e /t/ e a repetição do pronome de segunda pessoa do singular com a presença de “você” em todos os períodos. É notável, aqui, uma crescente aproximação de deus em relação ao homem: iniciando por “próximo”, prosseguindo por “ao lado”, e culminando em “dentro”.

⁴³⁹ *Vir bonus*: Reale traduz por “uomo... virtuoso”; Gumere e Noblot vertem, respectivamente, por “good... man” e “Homme de bien”.

⁴⁴⁰ Reale (p. 1026, n. 208) afirma que esse é o único momento em que a imagem senequeana de deus claramente se distancia da visão tradicional da escola estóica. O deus do qual Sêneca fala, por se encontrar no íntimo do ser humano, seria absolutamente divergente da visão tradicional da ontologia estóica. Isso, afirma o estudioso, é expressão de uma nova sensibilidade, que já teria sido antecipada, em certa medida, no *Hino a Zeus* de Cleantes. Sobre essa divergência, concordam Reale (*Storia della filosofia antica*, IV, p. 83) e Pohlenz (*La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, II, p. 92), ambos *apud* Reale (*Seneca-Tutte le opere*). Dela discorda, por sua vez, Boella, *Sêneca. La condizione umana*, pp. 108-109, n. 2.

⁴⁴¹ Cf. A., VIII, 352. A passagem virgiliana se refere ao monte Capitólio e a Rocha Tarpéia (*Rupes Tarpeia*) coberta pelo bosque que Evandro mostra a Enéias, segundo nos diz Reale, p. 1026, n. 209.

presença da divindade. Se um antro suspende uma montanha (aquele formado pelo desgaste das pedras no interior dela, e não um esculpido por mão humana, mas sim tão extensamente escavado por forças naturais), uma certa suspeita de santidade atingirá a sua alma. Veneramos as nascentes dos grandes rios; erguemos altares⁴⁴² quando vastas correntezas⁴⁴³ brotam subitamente de lugares recônditos; cultuam-se fontes de águas termais, e alguns lagos são consagrados devido quer à escuridão de suas águas, quer à sua imensa profundidade. [4] Se acaso você vir um homem inabalável em meio ao perigo, intocado pelos desejos, alegre na adversidade, tranqüilo em meio à tempestade⁴⁴⁴, alguém que observa a humanidade de uma instância superior e os deuses como iguais, uma reverência por ele não lhe há de tocar? Você não há de dizer: “Esse poder é tão grande e tão elevado, que não se pode acreditar ser ele semelhante a esse minúsculo corpo em que se encontra”? [5] É que uma força divina desceu em tal homem: uma alma elevada, equilibrada, que passa por todas as coisas como se pouco valessem, que sorri para tudo aquilo que tememos e por que ansiamos⁴⁴⁵, é movida por um poder⁴⁴⁶ celeste. Tamanho poder não se consegue manter em pé sem a escora⁴⁴⁷ da divindade. Assim, sua maior parte permanece no

⁴⁴² Noblot (p. 168, n. 1) e Reale (p. 1026) comentam que nessa passagem de Sêneca transparece a antiga religião romana, especialmente no que se refere ao culto aos bosques e fontes. Nesse sentido, cf. Plínio, *Ep.* 8,8, em que se trata da fonte do rio Clitumno. Noblot ainda acrescenta haver outras passagens senequeanas com o mesmo teor, como *De beneficiis*, 4, 5, 1. Segundo o estudioso, Sêneca nos apresenta esses espetáculos como dons da Providência; ao passo que na *Ep.* 65, 16 o cordovês afirma que tais fenômenos, tal como as leis do mundo físico, deveriam ser objeto de meditação de Lucílio.

⁴⁴³ *Amnis*: o termo pode ser interpretado também no sentido religioso de “rio personificado” ou “divindade fluvial” (*OLD*, sentido 1.b).

⁴⁴⁴ Reale (p. 1026, n. 213) aponta tais atitudes como sendo características do sábio estóico, que se destacaria pela firmeza, ausência de paixões, e pela felicidade e serenidade independentes das condições externas. A paz interior, de que um sábio usufruiria, coloca-o no mesmo patamar dos deuses.

⁴⁴⁵ *Quicquid ..optamus*: “tudo aquilo por que ...rezamos” é outra tradução possível, visto que o verbo *optare* foi usado no primeiro parágrafo no sentido de “pedir aos deuses”, “rezar”, e que o tema da carta é predominantemente religioso.

⁴⁴⁶ *Potentia*: “poder”, ou ainda “influência”, isto é, “a habilidade de exercer controle sobre outros” (*OLD*, sentido 1.a).

⁴⁴⁷ *Adminiculo numinis* (...) *stare*: note-se o jogo de palavras com *stare* (“permanecer em pé”) e *adminiculum* ou “um lugar para apoiar a mão”, “apoio”, “suporte” (*OLD* sentidos 1, 2 e 3). O termo voltará a aparcer na carta, mas no contexto da vincultura (parágrafo 7).

mesmo lugar de onde desceu. Assim como os raios do sol⁴⁴⁸, embora ainda estejam no lugar de onde são enviados, efetivamente alcançam a terra, da mesma forma uma alma grande e divina, também enviada para cá a fim de que conhecêssemos algo dos assuntos divinos, verdadeiramente interage conosco, embora continue ligada à sua origem. Isso porque tal alma depende dessa origem e é em direção a ela que se volta e se empenha: ainda que esteja conosco, pertence, entretanto, a um nível superior⁴⁴⁹.

[6] Quem, então, é essa alma? Quem não se destaca com nenhum bem que não seja seu. De fato, o que pode ser mais estúpido do que louvar em um homem qualidades que não lhe pertencem? O que é mais insano do que se fascinar por algo que a qualquer momento pode passar às mãos de outro? Rédeas de ouro não tornam um cavalo melhor. Uma coisa é enviar à arena um leão com a juba adornada de ouro, enfraquecido por ter sido adestrado e pelo esforço de suportar o peso dos ornamentos; outra é enviar um leão selvagem, com o espírito íntegro. É evidente que este possui um instinto⁴⁵⁰ mais violento, da maneira como sua natureza quis que fosse: belo em sua selvageria⁴⁵¹, sendo para ele uma distinção não deixar de causar medo ao ser visto, é preferido àquele outro, preguiçoso e folhado a ouro. [7] Ninguém deve se gabar a não ser pelo que é seu. Valorizamos a videira quando ela produz novos frutos, quando ela sobrecarrega suas varas com seus frutos, quando ela mesma, pelo peso daquilo que dela brota, faz cair suas

⁴⁴⁸ A analogia da alma com os raios do sol não está firmemente enraizada na metafísica estoica, segundo a qual a alma seria composta de um *pneuma* ígneo de natureza idêntica àquela dos astros. As almas seriam como centelhas destacadas do fogo divino, ao qual devem se voltar (Armisen-Marchetti, p. 116).

⁴⁴⁹ *Nostris tamquam melior interest*: Gummere traduz “and it concerns with our doings only as a being superior to ourselves”; Noblot: “mais en se disant qu’elle est de qualité supérieur”.

⁴⁵⁰ *Impetu acer: impetus*, conforme Armisen-Marchetti, é a tradução latina do conceito estoico de *hormé*, o qual, por sua vez, designava o impulso natural dos seres vivos, que difeririam de acordo com seus gêneros: o impulso natural do leão, no caso, é ser feroz e aterrador; o do homem, por outro lado, consiste na busca pela razão perfeita (*orthòs lógos*). Cf. Armisen-Marchetti, pp. 216-217.

⁴⁵¹ *Speciosus ex horrido*: o termo *horridus* significa originalmente “de cabelo em pé”, “cabelo desgrehado” (daí, “que causa arrepios”, “aterrorizante”) e é possível que seja uma paronomasia referente à juba do leão, mencionada anteriormente no mesmo parágrafo.

escoras.⁴⁵² Acaso alguém há de preferir uma videira de que pendam uvas de ouro, folhas de ouro? A virtude própria da videira é a fertilidade; também no homem deve ser louvado o que lhe é próprio. Se tem um belo conjunto de escravos e uma casa bonita, se planta muito ou lucra muitos dividendos, nada disso está nele próprio, mas ao seu redor⁴⁵³. [8] Louve nele o que não lhe pode ser nem arrancado, nem dado, aquilo que é próprio de um homem. E você pergunta o que seria isso? É a alma e, nela, uma razão perfeita. De fato, o homem é um animal dotado de razão, e seu bem é alcançado se ele cumprir aquilo para que nasceu⁴⁵⁴. [9] Entretanto, o que esta razão exige de nós? Algo fácil: que se viva de acordo com sua própria natureza⁴⁵⁵. Mas a demência da sociedade torna essa tarefa difícil: empurramos-nos uns aos outros em direção aos vícios. De que modo se pode reconduzir em direção à saúde homens que ninguém contém, que o povo instiga ainda mais? Adeus.

Carta 52, parágrafos 7 a 9 e 14 (Armisen-Marchetti indica: § 8)

“[7] ‘Mas quem invocarei?’, você indaga, ‘este ou aquele?’. Na verdade, você também pode se voltar aos antigos, pois estão disponíveis. Não apenas aqueles que existem podem nos ajudar, mas também os que já existiram. [8] Dentre os que existem, contudo, não selecionemos aqueles que precipitam as palavras com grande velocidade, que tanto declamam lugares-comuns, quanto

⁴⁵² *Adminicula*: “escoras”. É notável a retomada do termo empregado no parágrafo 5, lá remetendo ao âmbito da prática oratória, e dessa vez no contexto da vinicultura.

⁴⁵³ Na descrição das posses de um homem, nota-se que Sêneca cuida de marcar um progressivo distanciamento (*familia, domum...*), movimento inverso ao da referência à existência de deus no interior do homem, (*prope est a te deus, tecum est, intus est*, no primeiro parágrafo da carta), conforme apontamos em nota *supra*.

⁴⁵⁴ Tal passagem lembra a imagem do destino enquanto algo previamente designado a ser cumprido, apresentada de modo teatralizado na *Ep.* 120, 20-22. A analogia da vida com o teatro pode ser encontrada em outras cartas, como na *Ep.* 74, 7.

⁴⁵⁵ *Secundum naturam suam uiuere*: Gummere traduz “to live in accordance with his own nature” (grifo nosso); Noblot: “vive selon sa nature”, apontando em nota *ad loc* fórmula *homologouménos têi phýsei zên*, relacionada à noção de harmonia estoica (*homología*), cf. discussão no capítulo II de nosso estudo introdutório.

também se cercam de grupos restritos para discursar de improviso⁴⁵⁶. Seleccionemos, sim, aqueles que ensinam com a vida, que, tendo dito o que deve ser feito, demonstram-no fazendo, que ensinam o que deve ser evitado e nunca são pegos naquilo em que disseram que era necessário fugir. Escolha um guia⁴⁵⁷ a quem você admire mais quando o ver do que quando o ouvir.[9] De minha parte, não proibiria a você de, por essa razão, ouvir aqueles que têm o costume de receber o povo e debater, isso se o propósito de se exibirem na multidão seja apenas o de se tornarem melhores e fazer os outros melhores, isso se não praticam o discurso por causa da ambição. Pois o que é mais repulsivo do que a filosofia cobiçando aplausos? Acaso o doente elogia o médico durante uma operação?” (*Ep.* 52, 7-9)

“Às vezes deve-se permitir que os jovens sigam o impulso da alma, mas no momento em que fizerem isso motivados por um impulso, quando não puderem impor o silêncio a si mesmos. Um elogio assim motivado carrega um pouco de exortação aos próprios ouvintes, e estimula a alma dos adolescentes. Que se entusiasmem, porém, com o conteúdo e não com palavras bem ordenadas; caso contrário, se não provocar a paixão pelo conteúdo, mas por si mesmos, a eloquência lhes será prejudicial.” (*Ep.* 52, 14)

Carta 54

⁴⁵⁶ *Circulantur*: O *OLD* afirma que o verbo costuma ser empregado no sentido de “formar grupos ou círculos, com o propósito de discursar de improviso ou fazer uma performance”.

⁴⁵⁷ *Adiutorem*: embora a tradução literal seja “ajudante”, tal palavra não reproduz o sentido exato da relação docente entre o “ajudante” e o aluno proposta no texto (*OLD*).

[1] A doença havia me concedido uma longa dispensa⁴⁵⁸; de repente, me atacou. “Que tipo de doença?”, você pergunta. É de fato pertinente que indague isso, já que nenhuma me é desconhecida. Contudo, fui como que designado para uma delas em particular, a qual não vejo motivos de chamar pelo nome grego, pois é possível denominá-la suficientemente bem de “asma”⁴⁵⁹. Seu ataque, embora breve, é intenso e semelhante às tempestades: cessa em aproximadamente uma hora. Pois quem é capaz de expirar por tanto tempo⁴⁶⁰? [2] Todas as aflições⁴⁶¹ ou perigos corpóreos já passaram por mim, mas nenhum me parece mais penoso. E por quê? Porque qualquer outro é uma doença; esse, porém, é um desprender da alma⁴⁶². E por esse motivo os médicos a denominam “exercitar a morte”, pois um dia o fôlego faz o que vem freqüentemente tentando. [3] Acredita que lhe escrevo isto porque estou contente em ter escapado? Estaria fazendo algo ridículo se me alegrasse com esse término como se fosse a obtenção de uma boa saúde, tal qual alguém que julga ter vencido uma disputa ao ser adiado o julgamento. Eu, em minha crise de asfixia⁴⁶³, não deixei de me acalmar com pensamentos alegres e audazes. [4] “O que é isso?”, pergunto “Com tamanha freqüência a morte me põe à prova? Que seja: eu já a provei por um longo tempo”. “Quando?”, você pergunta. Antes de nascer. A morte é

⁴⁵⁸ *Commeatum*: derivado de *commeare* “pôr-se a caminho”, “ir e vir”, o vocábulo pode designar, entre outros sentidos, “(licença de) ir e vir”, bem como “dispensa” (também no contexto militar), “descanso” (*OLD*). O sentido militar do termo se desenvolve a seguir na associação (um tanto jocosa, devido ao *quasi*) de doença a uma missão, em *uni enim morbo quasi adsignatus sum*. Sobre o uso da imagem militar nas cartas de Sêneca, cf., principalmente, G. B. Lavery, “Metaphors of war and travel in Seneca’s prose works”, in *Greece and Rome*, Vol. 27, n. 2, 1980, pp. 147-159.

⁴⁵⁹ *Suspirium*: “dificuldade de respirar” ou “respiração laboriosa” (*OLD*, sentidos 1 e 2). Noblot (p. 53, n. 2), Gummere (vol. IV, p. 360, nota a) consideram que o termo remete à asma, tradução adotada também por Segurado e Campos.

⁴⁶⁰ *Exspirat*: no verbete *expirare* do *OLD*, os sentidos 1.c e 3.b indicam não somente “expirar”, mas também “morrer”. A passagem lembra a carta 78 (§12), em que Sêneca qualifica a dor como ou suportável, ou breve. Nesse caso, a asma é ou suportável (por cerca de uma hora), ou breve (no caso de se morrer por asfixia).

⁴⁶¹ *Incommoda*: *incommodum* é termo médico que designa “males” ou “aflições” (*OLD*, sentido 3).

⁴⁶² *Animam egerere*: é perceptível um jogo de palavras, baseado na contraposição entre *anima* (alma) e os sentidos mais físicos de *egerere*, termo relacionável aos processos corporais de digestão, evacuação (cf. dicionário Torrinha). Desse modo, uma tradução um tanto forte, mas possível, seria “evacuar a alma”. De modo mais geral, o verbo significa “levar embora”; “retirar”; “extrair” (*OLD*), ou ainda “permitir que saia” (*OLD* sentido 3.a), “retirar do corpo” (sentido 3.b). Noblot traduz a passagem por “rend l’âme”; Gummere, por “lasp gasp”, “último fôlego”.

⁴⁶³ *Suffocatione*: o *OLD* sugere que, especificamente nessa carta, o vocábulo *suffocatio* pode ser compreendido como “um ataque de asma”.

a não-existência⁴⁶⁴: o que quer que ela seja, eu já a conheço. O que existirá depois de mim é o que existiu antes de mim. Se há algum tormento nisso, é necessário que também tenha havido antes de virmos à luz; mas naquele momento não sentíamos nenhum sofrimento. [5] Pergunto: você não chamaria de tolíssimo alguém que supusesse ser pior para a lamparia quando foi apagada do que era antes de ter sido acesa? Nós também somos acesos e apagados. É nesse intervalo que padecemos algo; nos dois extremos, certamente há uma profunda tranquilidade⁴⁶⁵. Pois nisso, salvo me engane, nos equivocamos, caro Lucílio: pelo fato de acreditarmos que a morte há de vir, ao passo que ela não apenas nos precedeu, como também nos sucederá. O que quer que tenha existido antes de nós é a morte. De que importa, portanto, que você não principie ou que se finde, se a consequência de ambas as coisas é a não-existência? [6] Não cessei de dizer a mim mesmo essas e outras exortações do mesmo tipo - evidentemente silenciosas, pois não havia lugar para palavras⁴⁶⁶. E então, gradativamente, aquela asma, que já havia começado a se tornar uma respiração curta, fez intervalos maiores e se retardou, acalmando-se. Por mais que ela tenha cessado, nem mesmo agora a respiração flui naturalmente. Sinto nela uma certa hesitação e demora. Que seja como quiser, contanto que eu não tenha uma asma de alma⁴⁶⁷. [7] Quanto a mim, saiba: não estarei apreensivo no último momento; já estou preparado; não faço planos para um dia inteiro. Você, porém, admire e imite aquele a quem, embora tenha prazer em viver, não desagrada morrer. Pois qual é a virtude em se retirar quando se é expulso? No entanto, também

⁴⁶⁴ Cf. *Ep.* 77,11; *Tro.* 407; e também Lucrécio, III, 830 *et seqs.*; Cícero, *Tusc.*, I, 91.

⁴⁶⁵ *Securitas*: o termo pode designar o desejo supremo (*desideratum*) dos filósofos, representando especialmente a *ataraxía* da doutrina epicurista (*OLD*, sentido 1.c). Pode significar, também, “a desejada condição dos mortos” (*OLD*, sentido 1.d.).

⁴⁶⁶ Gummere: “silently, of course, since I had not the power to speak”; Noblot: “les paroles n’étant pas de mise”.

⁴⁶⁷ *Ex animo suspirem*: isto é, desde que a asma não contamine a alma. Não se trata de simples expressão jocosa. Nessa menção de *suspirare* é clara a referência a *suspirium*, que na carta designa a “dificuldade em respirar” ou “asma”. Mas, tal como em português, *suspirare* pode se referir a “suspirar” como expressão de angústia, arrependimento, ou paixão similar (*OLD*, sentidos 1.a e 1.b). Ora, sabe-se que Sêneca considera tais sentimentos não virtuosos, como explicita na *Ep.* 74 (§30). Dessa forma, no enunciado já se sugere o tipo de contaminação da alma Sêneca de que estaria falando. O filósofo, mais uma vez, vale-se da ambigüidade das palavras de modo propício à exposição de sua doutrina.

nisso há virtude: sou, de fato, expulso; mas é como se estivesse me retirando. Da mesma forma, o sábio nunca é expulso, pelo motivo de que ser expulso é ser retirado à força de um lugar de onde se afasta contra sua vontade; o sábio não faz nada contra sua vontade: ele escapa da necessidade, porque ele quer aquilo que a necessidade o coage a fazer. Adeus.”

Carta 59 (parágrafos 4 a 13)

Sêneca inicia a carta expressando o prazer (*uoluptatem*, *Ep.* 59, 1) que tivera com a carta de Lucílio. Em seguida, discorre, nos três parágrafos seguintes, sobre a distinção entre o prazer (*uoluptas*) e a alegria (*gaudium*), destacando, ainda, que os estóicos utilizam ambas as palavras em sentido inverso do habitual na sociedade romana. O filósofo trata do que considera assunto principal da epístola apenas em meio ao quarto parágrafo.

[4] (...) Mas, para retomar o assunto proposto, ouça o que me agradou em sua carta: você domina as palavras, não se deixa levar pelo discurso, e ele não se arrasta além do que você havia planejado. [5] Muitas são as pessoas que, atraídas pela elegância de certa palavra agradável, evocam o que não haviam proposto escrever, o que não ocorre com você: todas estão concatenadas e de acordo com o tema; você fala o quanto quer, e expressa mais do que fala. Isto é o indício de um mérito ainda maior: demonstra que também sua mente não tem nada de supérfluo ou empolado. [6] Ainda encontro metáforas⁴⁶⁸, que, já foram testadas, de modo que não são temerárias. Encontro símiles⁴⁶⁹, e, se alguém nos proíbe de os usar, julgando que eles são

⁴⁶⁸ *Translationes uerborum*: *translatio* significa, segundo o *OLD*, (sentido 4) “transferred or figurative use (of a word)”. Seguimos Noblot (“métaphors”) e Gummere (“metaphors”) na tradução do termo.

⁴⁶⁹ *Imagines*: “a comparison, símile” (*OLD*, sentido 7b, que remete ao contexto da Retórica). Noblot traduz “comparisons”; Gummere “símiles”.

permitidos somente para os poetas, esse me parece não ter lido qualquer dos autores antigos, dentre os quais o discurso ainda não tinha o propósito de granjear aplausos. Eles, que se expressavam de modo simples e visando comprovar seu argumento, abarrotavam-se de analogias⁴⁷⁰, as quais considero necessárias não pelo mesmo motivo dos poetas, mas para servirem de auxílio a nossa ignorância, para aproximarem do assunto abordado tanto o falante quanto o ouvinte⁴⁷¹. [7] Aqui está Sêxtio⁴⁷², a quem leio copiosamente: um homem sagaz, que em grego filosofa através de costumes romanos. Impressiona-me uma imagem que ele emprega: a do exército que caminha em formação quadrada, pronto para o combate, em um lugar onde o inimigo é esperado por todos os lados⁴⁷³. “O mesmo deve fazer o sábio”, ele diz; “que ele estenda suas virtudes para todos os lados, a fim de que, de onde quer que venha a ameaça, elas estejam com a defesa preparada e atendam sem tumulto ao aceno do líder⁴⁷⁴”. É o que vemos ocorrer nos exércitos comandados por grandes generais; quando toda a tropa compreende de imediato a ordem do comandante, pois estão dispostas de maneira que o sinal dado por um único homem se transmita simultaneamente para a infantaria e para a cavalaria: tal recurso, diz o autor, é ainda mais necessário para nós. [8] Isso porque aqueles muitas vezes temeram sem razão um inimigo; o caminho mais seguro foi, para eles, o mais suspeito, pois a estupidez não considera nada tranqüilo. Tem tanto medo da vanguarda quanto da retaguarda, ela treme por ambos os lados. Os perigos a seguem e a encontram: ela se apavora com tudo, é despreparada, e é aterrorizada até

⁴⁷⁰ *Parabolis*: a *parabola* (do grego *paragolê*) seria “an explanatory explanation, a comparison” (*OLD*).

⁴⁷¹ Noblot (p. 85, nota 1) traduz a passagem como “(...) mais afin qu’elle serve de point d’appui à l’humaine faiblesse et mette l’orateur comme l’auditeur em contact avec la réalité”, e, em nota *ad loc.*, acrescenta que Sêneca está justificando filosoficamente as analogias (como o faz em *De beneficiis*, IV, 12, 1), onde também se refere às hipérboles (*De beneficiis*, VII, 23, 1). Por fim, remete a Marouzeau (*Traité de stylistique latine*, p. 135 *et seqs*).

⁴⁷² *Sextium*: Quinto Sextio (*Quintus Sextius*) foi um estóico de formação pitagórica que teria vivido na época de César. Sêneca também o menciona nas cartas 64 e 73. Cf. Gummere, vol I, p. 412, nota b.

⁴⁷³ *Quadrato agmine*: Trata-se de uma formação militar do exército romano, em que quatro colunas (*agmen* denomina cada uma delas) de soldados se posicionam em ângulo reto, de modo que cada linha tenha visão concernente a um flanco. Outras formações possíveis seriam o *agmen iustum* (“linha fechada”) e a *acies triplex* (“coluna tripla”). Cf. Gummere, vol II, p. 412, nota c.

⁴⁷⁴ *Ad nutum*: A expressão, formada pelo verbo *nuere* (“anuir”; “balançar a cabeça em aprovação”), designa, no contexto, a um comando dado por um simples gesto do líder.

mesmo pelas tropas auxiliares⁴⁷⁵. O sábio, por outro lado, está armado contra todos os ataques, atento. Não há de recuar nem se a pobreza o assaltar; nem se o fizerem o luto, a desonra, não a dor: inabalável, ele marcha contra essas coisas e entre elas. [9] São muitas as coisas que nos bloqueiam, muitas as que nos debilitam. Jazemos por muito tempo nestes vícios, e é difícil nos purificarmos, pois não estamos manchados, mas corrompidos. Para que não fiquemos passando de uma imagem para outra, indagarei algo sobre que freqüentemente reflito comigo mesmo, a saber: por que a estupidez nos agarra de modo tão obstinado? Em primeiro lugar, porque não a rechaçamos com vigor suficiente, nem nos dedicamos à nossa salvação⁴⁷⁶ com todo o nosso ímpeto⁴⁷⁷; e, finalmente, porque não confiamos o suficiente nos ensinamentos descobertos pelos sábios, não os absorvemos com o peito aberto, e prosseguimos levianamente no encalço de assunto tão importante. [10] De que modo, porém, pode aprender de modo satisfatório a confrontar os vícios, alguém que dedica a tal aprendizado somente o tempo que lhe sobra dos vícios? Nenhum de nós desce até o fundo; apanhamos apenas o que está no topo, e o pouco tempo dedicado à filosofia é considerado suficiente e maior do que o necessário para homens ocupados. [11] O maior impedimento é que nos deleitamos muito rápido com nós mesmos: se descobrimos alguém que nos chama de bons homens, de sensatos, de veneráveis^{santos}, concordamos. Não nos contentamos com um elogio moderado: agarramos, como se fosse nosso por direito, tudo quanto uma adulação despudorada jogue sobre nós. Estamos de acordo com aqueles que afirmam sermos nós os melhores e mais sábios, embora saibamos que muitas vezes

⁴⁷⁵ *Auxiliis*: Refere-se às tropas leves, pouco armadas e com menos treinamento do que os legionários comuns. Cf. Gummere, vol. I, p. 414, n. a.

⁴⁷⁶ *Salutem*: ainda concordando com a imagem bélica desenvolvida, aqui o termo pode ser entendido como “segurança”, “salvação” (*OLD*, sobretudo sentidos 1, 3, 4,5), ao passo que (que em várias outras cartas por nós traduzidas significa mais propriamente “saúde”, em contraste com “doença”, cf. *OLD* sentido 2). Observa-se, pois, um ponto de contato entre as imagens da medicina e as militares com que Sêneca ilustra sua filosofia: em ambos os casos, o mesmo termo latino é usado para designar, em imagens diferentes, um objetivo estóico, i. e., a segurança da alma.

⁴⁷⁷ *Impetu*: sobre *impetus* como noção estóica em Sêneca, cf. nossa discussão na Introdução do estudo precedente à tradução.

eles estão mentindo muito. Comprazemos -nos conosco a tal ponto que desejamos ser elogiados por algo completamente contrário ao que nos empenhamos. Alguém, em meio aos próprios suplícios, é chamado de “gentilíssimo”; em meio à pilhagem, de “generosíssimo”; e de “moderadíssimo” em meio à ebriedade e libidinagem. E dessa forma, conseqüentemente, não queremos mudar, visto que acreditamos já sermos excelentes. [12] Quando Alexandre vagava pela Índia, e guerreava devastando⁴⁷⁸ povos pouco conhecidos até mesmo pelos seus vizinhos, durante um cerco a uma de suas cidades, enquanto circundava os muros e avançava sobre as construções frágeis, mesmo tendo sido atingido por uma flecha, permaneceu por um longo tempo no cerco e insistiu em concluir o que havia começado. Por fim, como, estancado o sangue e seca e a ferida, a dor aumentava e a perna, apoiada no cavalo, pouco a pouco se tornava dormente, foi forçado a desistir. Disse: “Todos os homens juram que eu sou filho de Júpiter, mas esse ferimento grita que sou um homem⁴⁷⁹”. [13] Assim nós façamos. Cada um, a seu próprio modo, é enganado pela adulação. Digamos: “Vocês, de fato, me dizem ser sensato, mas eu estou vendo o quanto desejo coisas inúteis e anseio por muitas nocivas. Não compreendo nem mesmo algo que a saciedade mostra aos animais: qual deve ser a medida de comida, qual a de bebida; o quanto devo adquirir, até agora desconheço⁴⁸⁰”.

Carta 61

⁴⁷⁸ Sêneca demonstra a mesma opinião sobre Alexandre no tratado *De beneficiis*, I, 13, 3; cf. Noblot, t. II, p. 88, nota 1.

⁴⁷⁹ Para anedotas similares atribuídas a Alexandre, cf., por exemplo, Plutarco, *Moralia*, 180 e. Cf. Gummere, vol. I, p. 416, nota a; Noblot, t. II, p. 88, n. 2.

⁴⁸⁰ A cobiça desenfreada é um tema recorrente em Sêneca. Nesse sentido, Noblot menciona trechos semelhantes nas *Ep.* 47, 2; 60, 3; e 95, 24, 19 e 16; bem como em *Ira.* 3, 24, 1; *Ad Helu.* 9, 10.

[1] Deixemos de desejar aquilo que outrora desejamos. De minha parte, certamente o faço, a fim de, na velhice,⁴⁸¹ deixar de desejar aquilo que, quando criança, desejei⁴⁸². Nesta única direção vão meus dias, bem como minhas as noites; esta é o minha tarefa, este é meu pensamento:⁴⁸³ pôr um fim aos males antigos. Comporto-me de modo que meu dia seja equivalente a toda uma vida. E, por Hércules, não o agarro tal como se fosse o último, mas o considero como se pudesse ser o último. [2] É com esse estado de espírito que lhe escrevo esta epístola, como se a morte estivesse prestes a chegar para mim no momento em que estou escrevendo. Estou preparado para partir, e desfruto a vida precisamente porque não estou demasiadamente apreensivo⁴⁸⁴ em relação à duração desse desfrutar. Antes da velhice, cuidava em viver bem; na velhice, cuido em morrer bem. Morrer bem, no entanto, é morrer livre. [3] Esteja atento para não fazer coisa alguma contra sua vontade. Aquilo que há de acontecer necessariamente a quem resiste não é uma necessidade a quem o deseja. É isto que digo: quem aceita as ordens de bom grado escapa da parte mais amarga da servidão: fazer o que não quer. Não é infeliz quem faz algo sob ordens, mas sim quem o faz contra sua vontade. Portanto, organizemos nossa mente de maneira tal, que desejemos o que a situação vier a exigir, e, acima de tudo, que consideremos nosso fim sem pesar. [4] Devemos estar preparados antes para a morte do que para a vida. A vida já é suficientemente bem provisionada, mas nós somos gananciosos em relação a suas provisões. Parece-nos que algo está faltando, e sempre parecerá. Não são os anos nem os dias que fazem com que tenhamos vivido o

⁴⁸¹ Para uma reflexão mais extensa sobre a velhice, cf. *Ep.* 12.

⁴⁸² Sobre os desejos da infância, cf. *Ep.* 60, 1; sobre a insensatez em continuar desejando aquilo que desejara naquela época, cf. *Ep.* 27,2 (Noblot, p. 92). A diminuição dos desejos próprios à juventude como vantagem do envelhecimento é tematizada em *De senectute*, diálogo filosófico de Cícero certamente utilizado por Sêneca em suas cartas (*Sen.*, XIV, 47)). Cf. comentários de Scarpit (*op. cit.*) à *Ep.* 12.

⁴⁸³ Notável enumeração de contrastes nesse primeiro parágrafo: dia e noite (indicando a totalidade do tempo), teoria (*cogitatio*) e a prática (*opus*).

⁴⁸⁴ *Pendeo*: Tem o sentido amplo de “suspender” ou “depender” (*OLD*), mas também pode ser vertido por “estar em suspense” ou “estar em um estado de incerteza mental” (*OLD*, sentido 11 e 12, respectivamente).

suficiente, mas a mente. Vivi, caríssimo Lucílio, o quanto era suficiente⁴⁸⁵; aguardo a morte satisfeito⁴⁸⁶. Adeus.

Carta 88 (parágrafos 1 a 20)

[1] Você quer saber o que penso dos estudos liberais⁴⁸⁷: não estimo nenhum, não classifico entre os bens nenhum estudo voltado ao lucro. São artifícios mercenários⁴⁸⁸, úteis apenas caso preparem o intelecto, mas não se o detêm. É necessário demorar-se em tais coisas por tanto tempo quanto a alma não possa fazer algo maior: eles são nossa preparação⁴⁸⁹, não nossa tarefa.

[2] Você vê o motivo pelo qual os estudos liberais são assim chamados: é porque são dignos de um homem livre. Ademais, um único estudo é realmente liberal: aquele que torna livre. Este é o estudo da sabedoria⁴⁹⁰: sublime, intrépido e magnânimo. Os demais são inúteis e infantis⁴⁹¹.

Acaso você acredita que há algo de bom em tais coisas, cujos professores são, como pode notar, os mais detestáveis e vergonhosos de todos? Não devemos aprender tais coisas, mas já as ter

⁴⁸⁵ A mesma idéia também pode ser encontrada na *Ep.* 30, 12; e 98, 15 (Noblot, p. 94, n.1).

⁴⁸⁶ *Mortem plenus exspecto*: o termo *plenus* (“pleno”, “satisfeito”) claramente contrasta com *desse...uidetur* (“parece faltar”) da passagem anterior.

⁴⁸⁷ *Liberalibus studiis*: Do grego, *enchýklios paidéia*, que incluía sete disciplinas: gramática, retórica, dialética, música, astronomia, geometria, aritmética. Em nota à passagem, Gummere (p. 348, vol II) aponta, no entanto, que Sêneca usa o termo em sentido mais amplo que seus contemporâneos.

⁴⁸⁸ *Meritoria artificia*: A expressão é bastante depreciativa. Além do sentido comum de “relativo à produção de lucro” (*L&S*, sentido I), *meritorius* também pode ser relacionado ao lucro obtido por meio da prostituição (*L&S*, sentido II). Também o uso de *artificia* em lugar de *ars* tende a ser pejorativo em Sêneca, como nas passagens: *Ep.* 108, *artificium uenale*; *Ep.* 6, 3 *populare artificium*; *De Benef.* 6, 17, 1 *sordidissimorum ... artificiorum institutoribus*. Cf. A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, p. 102. Sobre o desprezo pelas artes que visam lucro, o estudioso aventa ainda Aristóteles, *Pol.* 8, 1337 b 13f (*mistarnikaí ergasíai*); Diógenes Laércio 10, 4; Cic. *De Off.* 1, 150; Quint. *Inst. Or.* 12, 1, 25; A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, p. 102.

⁴⁸⁹ *Rudimenta*: em Quintiliano, o termo caracteriza as classes de nível elementar, Quint. *Inst. Or.* 1, 8, 15 e 2, 5, 1. Cf. A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, p. 102. Isso nos leva a pensar que Sêneca esteja se referindo, aqui, sobretudo, à época da infância e juventude.

⁴⁹⁰ *Sapientiae*: “(o estudo) da sabedoria”, i.e., a Filosofia. A tradução do grego *philosophia* por *studium sapientiae* vem de Cícero, *De off.* 2, 5; *Tusc.* 5, 9. Para formulações similares em Sêneca, cf. *De Vita Beata* 24, 4, *studiosus sapientiae*. Cf. A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, p. 102.

⁴⁹¹ *Pusilla et puerilia*: Acreditamos que a semelhança fonética entre os vocábulos não é desproposita, e procuramos mantê-la no português por meio de termos de som também parecido (“inútil e infantil”).

aprendido. Acerca dos estudos liberais, certas pessoas acreditaram que deviam perguntar se acaso eles tornariam um homem bom, mas eles nem prometem, nem aspiram ter esse assunto como parte de sua área de conhecimento. [3] O gramático⁴⁹² versa sobre o cuidado com a linguagem e, se deseja divagar mais amplamente, sobre narrativas; e, a fim de estender suas fronteiras ao extremo, sobre a poesia. Qual dessas coisas pavimenta o caminho para a virtude? A escansão das sílabas, a precisão lexical, memorização dos enredos⁴⁹³, a regra e a modificação dos versos? Qual dessas coisas afasta o medo, elimina a cobiça, detém a volúpia? [4] Passemos à geometria e à música: nada nessas artes há de encontrar que impeça temer, que impeça desejar: coisas que, se alguém ignora, é vão conhecer outras.⁴⁹⁴ Deve-se avaliar se algum deles ensina ou não a virtude. Se não ensinam, tampouco a transmitem; se ensinam, são filósofos. Você quer saber o quanto eles determinaram que não ensinariam a virtude?⁴⁹⁵ Observe quão dessemelhantes todas essas disciplinas são entre si; no entanto, haveria alguma semelhança caso ensinassem a mesma coisa.

[5] A não se que talvez lhe persuadam que Homero teria sido um filósofo, embora eles refutem isso com os mesmos argumentos com que o tentam provar⁴⁹⁶: pois ora fazem dele um

⁴⁹² *Grammaticus*: termo de origem grega, que, na época clássica significava “aquele a quem o alfabeto é familiar”; na era Alexandrina, passa a ter a acepção de “estudante de literatura”; entre os romanos, é equivalente ao *litteratus* (“letrado”). Quanto a Sêneca, Gummere diz que o sentido com que o termo normalmente é utilizado seria “especialista em ciência lingüística” (Gummere, vol. V, p. 350, n. a). Para outras passagens em que Sêneca apresenta o *grammaticus* de modo “polêmico”, cf. *Ep.* 58, 5: *ut ostendam quantum tempus apud grammaticum perdiderim* (“para que eu mostre quanto tempo eu perdera junto do gramático”); A. Stückelberger, *Senecas* 88. *Brief*, p. 103. Sobre o papel do *grammaticus* em Roma antiga, cf. M. A. Pereira, *Quintiliano gramático*.

⁴⁹³ *Fabularum memoria*: Noblot traduz *fabulae* na passagem por “mitos”. O uso do termo *fabula*, que em latim pode ter também o sentido pejorativo de “uma história fictícia”, “besteira”; (cf. *OLD*, sentidos 3.a; 3.b; 4.a; e 5.b, respectivamente), contribui para depreciar o valor dessa prática, ao menos em relação ao progresso moral de que trata a carta.

⁴⁹⁴ Os manuscritos divergem quanto a este trecho. Seguimos a leitura de Noblot: *Quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?* [4] *Ad geometriam transeamus et ad musicen: nihil apud illas inuenies, quod uetet timere, uetet cupere. Quae quisquis ignorat, alia frustra scit. Videndum, utrum doceant isti uirtutem na non: si non docent, ne tradunt quidem; si docent, philosophi sunt.* Grifamos nele a parte que não consta do texto da Loeb.

⁴⁹⁵ *Vis scire quam non ad docendam uirtutem consederint?: consido* “sentar-se” (literalmente), ou “assumir uma posição, um cargo”. As traduções consultadas mantiveram o duplo sentido, como: “Would you like to know how it happens that they have not taken the chair for the purpose of teaching virtue?” (Gummere); “Willst du wissen, wie wenig sie, wenn sie auf ihren Stühlen niedergelassen haben, die Tugend lehren wollen?” (Stückelberger).

⁴⁹⁶ Noblot: “quand les arguments à l’appui de leur thèse en sont proprement la négation.”; Gummere: “although they disprove this by the very arguments through which they seek to prove it”.

estóico, que aprova somente a virtude, e que não apenas foge dos prazeres, mas até mesmo recusa a imortalidade, se o preço for sua excelência moral; ora fazem dele um epicurista, que louva a paz em uma sociedade calma, e que despende a vida entre banquetes e música; ora fazem dele um peripatético, que estabelece três categorias de bens⁴⁹⁷; ora um acadêmico, que diz tudo ser incerto. É evidente que nada disso está presente nele, já que todas estão: tais doutrinas são divergentes entre si. Concedamos a eles que Homero tenha de fato sido um filósofo⁴⁹⁸: certamente ele teria se tornado sábio antes de conhecer poema algum⁴⁹⁹. Estudemos, portanto, aquilo que fez de Homero um sábio.

[6] Não é mais relevante me indagar quem era mais velho, se Homero ou Hesíodo, do que questionar o motivo de Hécuba, sendo mais jovem do que Helena, suportar tão mal a idade. O quê? Eu pergunto, você julga relevante perguntar pela idade de Pátroclo e Aquiles? [7] ‘Por onde Ulisses teria errado’, é o que você indaga, ao invés de fazer com que nós nunca erremos⁵⁰⁰? Não há tempo para dar ouvidos à discussão, se acaso ele teria sido arremessado entre a Itália e a Sicília, ou se para além do mundo conhecido, pois, em tal estreiteza não pode haver tão longo errar: a nós tempestades da alma arremessam diariamente, e a depravação nos conduz a todos os males pelos quais passou Ulisses. Não falta beleza para perturbar nossos olhos, nem inimigos. Ali há monstros ferozes e que se aprazem com sangue humano; aqui há elogios traiçoeiros para os ouvidos, acolá naufrágios e todas as espécies de males. Ensine-me isso: como devo amar a pátria,

⁴⁹⁷ Gummere aponta uma passagem de Cícero acerca das três classes de bens (Cícero, *Fin.* V, 84). A questão levantada pelo estudioso é a diferença entre qualidade atribuída aos bens pelos peripatéticos e estóicos. Para os aqueles, o bem tem caráter relativo; para estes, é absoluto (Gummere, Vol. 5, p. 351, n. d).

⁴⁹⁸ Gummere (vol. 2, p. 350, n. c) nos informa que a hipótese de Homero ter sido um filósofo era aprovada por Demócrito, Hípias de Elis, e os intérpretes alegóricos. Xenófanes, Heráclito e Platão, por outro lado, o teriam condenado, por suas supostas invenções pouco filosóficas.

⁴⁹⁹ Isto é: a poesia, portanto, não teria sido a causa de Homero ter se tornado sábio, e não teria, portanto, papel relevante na formação do filósofo.

⁵⁰⁰ *Errauerit/erremus*: como em português, verbo latino *errare* possui o sentido mais literal de “vagar sem propósito”; “hesitar” ou “estar em dúvida” (*OLD*, sentidos 2 e 3, respectivamente), mas se estende também ao âmbito da moral, indicando a ação de “desviar-se do caminho da virtude” (*OLD*, sentido 6).

como devo amar minha esposa, como devo amar meu pai, como devo eu, tal qual um náufrago, devo navegar em direção à excelência moral. [8] Por que perguntar se Penélope foi impudica, ou se enganou seus contemporâneos⁵⁰¹? Ou, ainda, se suspeitava que aquele que via era Ulisses, antes de o saber de fato? Ensine-me o que é o pudor e quanto de bem pode haver nela, caso ela se encontre no corpo ou na alma.

[9] Volto minha atenção ao músico: você me ensina a maneira como os tons agudos e graves estão de acordo entre si, a maneira como cordas, tocando sons diversos resultam na concórdia⁵⁰². Ao invés disso, ensine como meu espírito pode estar de acordo consigo mesmo e como fazer com que minhas decisões não sejam discrepantes. Você me mostra quais ritmos são chorosos; ao invés disso, mostre-me como, em meio a situações adversas, não emitir uma voz chorosa. [10] O geômetra me ensina a mensurar grandes latifúndios, ao invés de me ensinar como mensurar quanto é suficiente para um homem. Ele me ensina a calcular e acomoda meus dedos à avareza, ao invés de me ensinar que tais contas não são relevantes, que não é mais feliz aquele cujo patrimônio sobrecarrega os tabeliões; mas, pelo contrário, o quão supérfluas elas são para aquele que as possui, o qual ficaria imensamente infeliz se fosse obrigado a computar sozinho tudo o quanto possui. [11] De que me adianta saber dividir em partes uma pequena fazenda, se não sei como a dividir com meu irmão? De que me adianta medir com exatidão os pés de um acre de terra⁵⁰³, e até mesmo perceber se algum deles escapou da régua⁵⁰⁴, se um vizinho

⁵⁰¹ *An uerba saeculo suo dederit*: a expressão *dare uerba (alicui)* significa “enganar”, “trapaçar” (*OLD*, sentido 27.c). Gummere: “or wheter she had the laught on her contemporaries?”; Noblot: “si elle n’aurait pás mystifié son siècle”.

⁵⁰² *Concordia*: o termo aqui significa “harmonia musical” (sentido 3b do *OLD*). *Consonare* (também da família dos dos termos relacionados a *conuenientia* na *Ep.* 74), aparece duas vezes neste trecho, contrastando com o verbo *discrepare*. Sobre *concordia* como “harmonia”, cf. ainda nossa Introdução e capítulos IV (harmonia musical) e V (harmonia social).

⁵⁰³ *Iugeri*: é a medida que equivale aproximadamente dois terços de um acre de terra (240 pés (romanos) de comprimento por 120 pés de largura; *OLD*).

⁵⁰⁴ *Decempedam*: trata-se da régua de medir, com exatos dez pés de comprimento. Cf. Cícero, *Pro Milone*, 74; Horácio, *Carmina* 2, 15, 14 et seqs.; A. Stückelberger, *Senecas* 88. *Brief*, p. 114.

descontrolado me aborrece ao tomar uma pequena parte de meu terreno? Ele me ensina de que modo não perder nenhum pé da demarcação de minhas terras; eu, por outro lado, desejo aprender como posso me livrar de todas elas sorridente. [12] “Sou expulso da terra de meus pais e de meus antepassados”, diz. E daí? Quem possuía essa terra antes de seu avô? Você pode me explicar, não pergunto de que pessoa, mas de que povo ela foi? Você não ingressou nela como proprietário, mas sim como colono. Colono de quem? De seu herdeiro, se as coisas correrem a seu favor. Os advogados negam que qualquer coisa pública possa ser adquirida por usucapião⁵⁰⁵: isso que você possui, que diz ser seu, é público e, de fato, de toda a raça humana. [13] Oh arte formidável! Você sabe medir o círculo, reduz ao quadrado qualquer forma imaginável⁵⁰⁶, descreve as distâncias entre os astros: nada há que não ceda às suas medidas⁵⁰⁷. Se é realmente habilidoso, meça o espírito humano. Diga quão grande ele é, diga quão exíguo. Você sabe como uma linha é reta; que vantagem isso lhe traz, se desconhece o que é correto na vida⁵⁰⁸? [14] Venho agora àquele que se gaba do conhecimento celeste,

Onde a fria estrela de Saturno se oculte,

Por quais orbes vague Cilênio, fogo do céu⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ *Vsu capi*: *usucapio* é termo jurídico, “usucapião” que se m termos gerais, refere-se à prerrogativa, prevista na *Lei das XII Tábuas* (Cf. Gaio, *Inst.* 2, 42), que o cidadão teria de declarar oficialmente um bem como seu, utilizando-se como justificativa seu uso freqüente e contínuo por parte do requerente. Cf. A. Stückelberger, *Senecas* 88. *Brief*, p. 114.; Gummere, vol II, p. 356, nota a. Para regulação semelhante na legislação brasileira, cf. Lei 10.406/02 do Código Civil Brasileiro (NCC), artigos, 1.238; 1.239; 1.240; e 1.242.

⁵⁰⁶ *In quadratum redigis quamcumque formam acceperis*: Noblot traduz: “tu réduis au carré toutes figures qu’on te présente.”; Gummere: “You find the square of any shape which is set before you.”.

⁵⁰⁷ A passagem é claramente irônica. Dentre as diversas acepções do verbo *cadere*, se encontram “ser abatido”, “cair durante uma batalha”; e, quanto a cidades e impérios, “ser destruído ou derrubado” (*OLD*, sentidos 9.a e 10). Ao utilizar o vocábulo em conjunção com um termo inofensivo e sem acepção significativa ao termo *cadat* (“nada há que não ceda às suas medidas”), Sêneca ressalta a ineficiência prática da geometria.

⁵⁰⁸ É comum em Sêneca o jogo com os sentidos espacial e moral do termo *Rectum* cf. *rectum iter* e *recta uia*.

⁵⁰⁹ Virgílio, *G.* 1, 336 e seguintes. *Cyllenius* é epíteto do deus Mercúrio, em referência a seu culto na montanha Cilene na Arcádia.

Que benefício há em saber isso? A fim de que eu me aflija quando Saturno e Marte estiverem em posições opostas, ou quando após ter-se avistado Saturno Mercúrio se puser no oeste, ao invés de aprender que tais coisas, onde quer que estejam, são favoráveis e não se podem alterar? [15] É uma sequência contínua do destino⁵¹⁰ e um ciclo inevitável que as impele. Elas retornam em turnos definidos, e ou estimulam ou indicam a atividade de todas as coisas⁵¹¹. No entanto, se geram tudo o que acontece, de que adianta o conhecimento de fatos que não podem ser mudados? Por outro lado, se indicam, de que importa prever aquilo que não se pode evitar? Saiba você delas ou não, elas hão de acontecer.

[16] Se atentares corretamente ao sol fugidio e às estrelas que
o acompanham em ordem, nunca a hora de amanhã há de enganar-te,⁵¹²
nem te hão de capturar as armadilhas de noites plácidas⁵¹³.

Bastante e abundantemente se cuidou para que eu estivesse protegido das armadilhas. [17]
“Será mesmo possível que a hora de amanhã nunca me engane? Pois tudo aquilo que ocorre sem
que eu saiba me engana”. Quanto a mim, não sei o que acontecerá; mas sei o que pode

⁵¹⁰ *Continuus ordo fatorum*: a expressão significa, literalmente, “uma sucessão contínua de destinos”. Trata-se da noção de *heimarmênê*, “destino”. Cf. Cícero, *Diu.* 1, 125: *Fatum autem id appello, quod Graeci heimarménen, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat.* (“Chamo de destino aquilo que os gregos denominam *heimarmêne*, que consiste na ordenação seriada da causas, em que uma causa se conecta a outra e gera os eventos a partir de si.”, Sobre a ênfase dada no estoicismo ao aspecto sequencial do destino, cf. nosso estudo introdutório, capítulo III.

⁵¹¹ A passagem parece se referir à demarcação da atividade humana através dos movimentos pré-definidos dos astros. Nota-se, portanto, que o filósofo não considera o posicionamento astral como causa direta dos eventos terrestres, mas reconhece que influenciam a humanidade através de seu curso fixo. Sabe-se que Sêneca nutria grande interesse por fenômenos meteorológicos e eventos naturais em geral, tendo até mesmo escrito um tratado sobre esse tema: as *Quaestiones naturales*.

⁵¹² No contexto da carta senequana, *hora*: pode ser entendido também como termo técnico da astrologia, “ascendente” ou similar (*OLD*, sentido 3.b).

⁵¹³ Cf. Virgílio, *Georg.*, 1, 424-426 Mas Sêneca substitui o vocábulo *lunas* do original de Virgílio por *stellas*, possivelmente, segundo Noblot (p.163, n.1), a fim de reforçar o valor astrológico da passagem.

acontecer.⁵¹⁴ Não deixarei⁵¹⁵ de ter esperança em coisa alguma, mantenho tudo em expectativa⁵¹⁶: se o destino se abrandar, fico satisfeito⁵¹⁷. A hora me engana, se me poupa; mas, ainda assim, não me engana de fato. Pois do mesmo modo que sei tudo poder acontecer, sei também que os acontecimentos não hão de se dar sempre. Assim como espero serem sempre favoráveis, estou preparado para os males.

[18] Preciso que você aceite eu não seguir o padrão quanto a este assunto: pois não me convenço de que devo aceitar entre a categoria das artes liberais os pintores, não mais que os escultores, os talhadores de mármore⁵¹⁸, ou quaisquer outros que sirvam ao luxo. Expulso igualmente dos estudos liberais os lutadores, e todo aquele conhecimento obtido por meio de óleo e lama⁵¹⁹, uma vez que, se não o fizesse, deveria aceitar também os fabricantes de unguento, e até mesmo os cozinheiros e os demais profissionais que dedicam seu intelecto aos nossos prazeres.

[19] Pergunto-lhe, pois: o que têm de liberal esses aí, que vomitam em jejum⁵²⁰, cujos corpos estão abarrotados de gordura, ao passo que suas mentes estão famintas e entorpecidas?⁵²¹ Acaso acreditamos que isso é um estudo liberal apropriado a nossa juventude, a qual nossos

⁵¹⁴ *Nescenti (...) nescio (...) scio*: Notável é a preocupação de Sêneca em pontuar sua argumentação com palavras de mesma raiz, não raro resultando em contraste.

⁵¹⁵ *Desperabo...exspecto*: Manuscritos divergem quanto a *desperabo*; mas, nessa leitura, mais freqüentemente transmitida (e adotada pela maioria dos estudiosos), mais uma vez se observa um contraste semântico ressaltado pelo emprego de palavras aparentadas etimologicamente *despero* (*de* + *spero*); *exspecto* (*ex* + *specto*, freqüentativo de *spero*). Para uma formulação parecida, com *sperando/desperando*, cf. *Ep.* 104,12. Cf. discussão em A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, p. 114.

⁵¹⁷ *Boni consulo*: O *OLD* aponta que o emprego do verbo *consulare* em conexão com *boni* e *optimi* significa “interpretar de modo favorável”; “contentar-se” (*OLD*, sentido 5).

⁵¹⁸ *Marmorarios*: semelhante referência depreciativa se encontra em *Ep.* 90, 15. Cf. A. Stückelberger (*Senecas 88. Brief*, p. 118).

⁵¹⁹ *Oleo ac luto*: trata-se da terra da arena, e ao óleo aplicado sobre os corpos dos lutadores (cf. Gummere, vol. 5, p. 358, n. b). Para outras associações (normalmente pejorativas) dos atletas com óleo e sujeira, cf., por exemplo, Luciano (Sobre a Ginástica, 6.9.18,28, 34); Filostrato (*Gymn.* 53), Sêneca, *De ira* 2, 14, 2, Quint. *Inst. Or.* 1, 11, 15. Cf. A. Stückelberger (*Senecas 88. Brief*, p. 120) elenca essas e outras fontes antigas nesse sentido.

⁵²⁰ *Ieiuni uomitatores*: vomitar em jejum consta como método terapêutico previsto na medicina antiga. Cf. Cael. Aurel., *Chron.* 5, 10, 119; cf. 1, 4, 33; Plínio o Velho (*Nat. Hist.* 14, 143), Na *Ep.* 122, 6 (traduzida infra) Sêneca afirma sua aversão ao costume de embriagar-se em jejum. Sobre “vômito”, cf. Sen. *Cons. Helv.*, 10, 3; *Ep.* 95, 21; *De Prov.* 3, 13. Cf. comentário à passagem em A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, p. 120.

⁵²¹ Cf. *Ep.* 15,3: *copia ciborum subtilitas impeditur* (“a sutileza é impedida pela abundância de comida”), cf. Gummere, Vol. II, p. 360, n. a.

antepassados corretamente instruíram a atirar azagaias, brandir uma lança, montar à cavalo e a manusear armas⁵²²? A seus filhos nada ensinavam que pudesse ser aprendido deitado. Mas nem estas, nem aquelas artes ensinam ou cultivam a virtude. De fato, que vantagem há em conduzir um cavalo e controlar seu galope com um freio, enquanto se é arrastado por paixões extremamente desenfreadas? Que vantagem há em vencer a muitos nas lutas ou combates com luvas, e ser vencido pela ira⁵²³? [20] “Mas então? Não há nada em que os estudos liberais nos sejam úteis?”. Há muito, para outras coisas; em nada para virtude. Por outro lado, até mesmo essas artes reconhecidamente vulgares, sobre as quais discorri, que dependem de trabalho manual, contribuem muito para vida cotidiana, embora não sejam relevantes para a virtude. “Sendo assim, por que motivo educamos nossos filhos nos estudos liberais?”. Não porque lhes possam conferir virtude, mas porque preparam a alma para acolher a virtude. Do mesmo modo que o conhecimento das “primeiras letras”⁵²⁴, na denominação dos antigos, por meio da qual as crianças são levadas aos princípios básicos, não ensina as artes liberais, mas prepara o terreno para a percepção dessas, assim também as artes liberais não conduzem a alma até virtude, mas para ela a direcionam.

Carta 90 (parágrafos 26 a 46)

⁵²² A passagem não só remete ao cotidiano militar através das imagens, mas também através do vocabulário. Os termos *exercere*, *tractare*, *torquere* possuem, segundo o *OLD*, sentido específico no âmbito bélico. O apreço de Sêneca por metáforas provenientes do campo militar é conhecido (cf., por exemplo, Armisen-Marchetti, pp. 75- 79). Destacamos, aqui, à guisa de exemplo, apenas um trecho em que o filósofo, tal como nesse parágrafo, relaciona tais imagens à virtude: *honestum enim securum et expeditum est, interritum est, in procinctu stat* (“Pois o que é honesto é confiante e livre para agir, é destemido e se mantém sempre preparado para a batalha.”) (Cf. *Ep.* 74, 30).

⁵²³ Certamente a passagem, que nos lembra Aquiles ou mesmo Enéias, é alusão a heróis da mitologia, celebrados na literatura antiga. A. Stückelberger (*Senecas 88. Brief*, p. 122) nos lembra, por exemplo, passagem ovidiana referente a Heitor, que sucumbiu não ao ferro nem ao fogo, mas à ira (Ovídio, *Met.* 13, 384 et sqs).

⁵²⁴ *Prima (...) litteratura*: é uma possível referência à alfabetização, *grammatistiké*. Se é assim, Sêneca não segue Varrão, que denominava essa etapa de *litteratio* (em contraste com *litteratura*, *grammatiké*). Sobre o assunto, estudiosos remetem ainda a Quintilano, *Inst.* 2, 1, 4. Cf. A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief*, p. 123; Gummere (vol. 5, p. 360, n. c).

A sabedoria se assenta mais alto e não instrui as mãos: ela é mestra dos espíritos. Você quer saber o que foi que a sabedoria trouxe à tona⁵²⁵, o que ela realizou? Não foram movimentos elegantes do corpo, nem as variadas notas da tuba e da flauta, nas quais, soprado, o hálito, quer ao sair, quer ao passar, se transforma em som. Não construiu armas, nem muralhas, nem artefatos de guerra; é a paz que ela favorece, e convoca toda a humanidade à concórdia⁵²⁶. [27] Ela não é, afirmo, a inventora dos instrumentos cujo uso é indispensável.⁵²⁷ Por que você a responsabiliza por coisas tão pífias? Você reconhece que ela é a criadora da vida. De fato, ela tem as outras artes sob seu domínio, pois àquilo a que a vida obedece, também os ornamentos da vida obedecem. Ademais, destina-se a um estado de felicidade, conduz a ele, abre os caminhos para ele. [28] A sabedoria mostra quais coisas são males, quais parecem ser males; expulsa das mentes a ilusão⁵²⁸, concede uma grandeza consistente, mas reprime a inflada e o exibicionismo vazio. E não permite que se desconheça a diferença entre o que é grande e o que é inchado⁵²⁹: ela transmite o conhecimento integral da natureza, inclusive da sua própria natureza. Revela o que e como são os deuses: o que são os deuses infernais⁵³⁰, o que são as divindades familiares⁵³¹ e guardiãs⁵³², o que são as almas perpetuadas como divindades secundárias, em que lugar habitam, o que fazem, o que são capazes de fazer, o que querem.

⁵²⁵ *Eruerit*: o verbo *eruerere* possui um sentido concreto de “desenterrar”, “trazer à luz”.

⁵²⁶ *Concordia*: aqui designa “paz”, “harmonia social”.

⁵²⁷ Como os anteriormente mencionados na carta: o tear (§20), a agricultura (§21) e a técnica de fabricação do pão e da farinha (§§22-23).

⁵²⁸ *Vanitatem*: cf. *OLD*, 1.a: “de qualidade ilusória”; 1.b: “orgulho vazio ou tolo”, “vaidade”; 1.c: “futilidade”, “inutilidade”.

⁵²⁹ *Tumida*: o termo é muito expressivo e, no sentido fisiológico, significa “inchaço”, mas pode referir-se a pessoas, significando “um orgulho vazio”, “uma falsa altivez” (*OLD*). Sêneca costuma empregar o vocábulo para indicar algo aparentemente grande, embora interiormente vazio.

⁵³⁰ *Inferi*: As “divindades infernais”, ou “do mundo inferior”, são aquelas relacionadas com a morte e o destino da alma após a morte. Entre as mais notáveis estão o Orco, o Hades, o Estige. (Cf. *OCCL*.)

⁵³¹ *Lares*: Entendemos aqui, como mais freqüente (cf. *OLD* sentido 1a), uma referência aos *Lares familiares*, espíritos incumbidos da proteção da casa e da família (cf. *OCCL*). Mas o termo *lar* pode se referir, ainda, a deuses protetores de vias (*lar uiaris*) (cf. *OLD*, sentido 1b) ou ainda do estado (*OLD*, sentido 1c).

⁵³² Na religião romana, o *genius* era o espírito (*numen*) que coabitava um homem, um local (*genius loci*), ou um povo (*genius populi*) e era relacionado a cada um desses. (Cf. *OCCL*.)

Esses são seus ritos iniciáticos, pelos quais não é revelada uma ermida provincial⁵³³, mas o imenso templo de todos os deuses, o próprio universo, o qual apresenta suas verdadeiras imagens⁵³⁴ e verdadeiras faces, a fim de que sejam distinguidas pelas mentes, pois a visão é obtusa para a percepção de um espetáculo tão grande. [29] Por fim, regressa ao início das coisas, e à razão eterna, que está imbuída no todo, e à força que dá a forma particular⁵³⁵ de todas as sementes. Então começou a indagar sobre a alma, de onde teria vindo, onde estão, por quanto tempo, em quantas partes é dividida. Em seguida, se voltou do que é corpóreo para o que é incorpóreo, e perscrutou a verdade de suas provas. Da mesma maneira se discerniram as ambigüidades concernentes à vida e à expressão, pois em ambas há falsidades confundidas com a verdade.

[30] Eu não compartilho da opinião de Posidônio, de que o sábio se afasta dessas artes; mas tampouco se entrega a elas por completo. Pois ele não teria considerado digno de ser inventado⁵³⁶ nada que não considerasse digno de um uso perpétuo⁵³⁷. Não assumiria coisas que estão destinadas a serem abandonadas. [31] “Anacarse, ele diz, “inventou o torno, por cuja rotação os vasos são moldados”. E então, visto que em Homero se encontram referências à roda do moleiro, preferiu-se dizer que os versos são mais falsos do que a anedota⁵³⁸. Quanto a mim, tampouco defendo que Anacarse teria sido o autor desse artefato; e, mesmo que tivesse sido, foi realmente um sábio que a inventou, mas não por ser sábio, tal como há muitas coisas que sábios

⁵³³ *Municipale*: O *OLD* afirma que o termo também pode ser usado como insulto, no sentido de “provinciano”. Além disso, há um contraste entre a individualidade e pequenez de uma ermida (*sacrum*) de uma província (a qual denota separação em contraste com o Império Romano como um todo) e o “imenso templo de todos os deuses” e o “universo”, presentes nas frases seguintes.

⁵³⁴ *Simulacra*: Pode significar “representação por meio de uma imagem” ou “uma estátua” (*OLD*). É possível que Sêneca esteja aludindo às imagens antropomorfizadas dos deuses romanos como uma representação falsa das respectivas divindades.

⁵³⁵ Mais uma vez ocorre o contraste entre um âmbito universal e um particular. Nesse caso, porém, o vínculo é positivo, não se tratando de um contraste depreciativo, como no parágrafo anterior.

⁵³⁶ *Inuentu*: Ao longo da carta há inúmeras ocorrências do verbo *inuenire*. Na tradução usamos diversas palavras para o mesmo termo porque, em latim, o termo possui a acepção tanto de “descobrir” como de “inventar” (*OLD*).

⁵³⁷ *Perpetuo*: Aqui se ressalta o contraste com a “eternidade”.

⁵³⁸ Anacarse (Século VI a.C.) era posterior a Homero (Séculos VIII-VII a.C.).

fazem por serem humanos, não por serem sábios. Imagine que o sábio é extremamente veloz: ele ultrapassará todos em uma corrida por ser veloz, não por ser sábio. Eu queria que alguém mostrasse a Posidônio um vitralista moldando os vidros com o sopro em diversos formatos, os quais dificilmente podem ser modelados por mãos diligentes. Essas coisas foram descobertas depois de que deixamos de descobrir a sabedoria. [32] “Dizia-se que Demócrito teria inventado a abóbada”, comenta ele, “de modo que a curvatura das paredes de pedra, gradualmente mais inclinadas, é fixada no centro por uma rocha”. Direi que isso é falso, pois é forçoso que antes de Demócrito tivesse havido não só pontes, mas também portais, os quais se curvavam quase no topo. [33] Escapou a vocês completamente que esse mesmo Demócrito descobriu de que modo o marfim é amolecido⁵³⁹; de que modo um pedregulho, fervido, se transforma em esmeralda⁵⁴⁰, método pelo qual hoje se descobriu poder colorir pedras, tornando-as lucrativas. Pode-se dizer que foi um sábio que inventou tais procedimentos, mas não as inventou por ser sábio. Ele de fato faz muitas coisas que vemos serem feitas pelos mais insensatos de modo igual, ou ainda mais hábil e engenhosamente. [34] Você me pergunta o que o sábio investigou, o que ele trouxe à luz? Em primeiro lugar, a verdade e a natureza, a qual ele não observou como o restante dos animais, com olhos, os quais são tardos para perceber a divindade⁵⁴¹. E, em seguida, a lei da vida, que direciona para valores universais, e ensinou não apenas a conhecer os deuses, mas também a segui-los, e a não aceitar as coisas acidentais de outro modo que não fosse como comandos.

⁵³⁹ Para facilitar o trabalho do artífice.

⁵⁴⁰ O termo *zmaragdus* ou *smaragdus* nomeava diversas pedras preciosas de coloração verde (OLD), incluindo a jade, quartzo e a esmeralda. Cf. Gummere, *ad loc.*, que observa os antigos terem julgado o valor das pedras preciosas a partir de sua cor. Cf. Gummere, vol. V, p. 420, nota b. As invenções mencionadas por Sêneca não são sem propósito, e uma vez que trata de alguns dos ornamentos já por ele considerados dignos de desprezo (cf., por exemplo, a *Ep.* 41, 6).

⁵⁴¹ Comparar com o argumento da *Ep.* 41, 8: *Lauda in illo quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo* (“Louve nele o que não pode ser tomado nem oferecido, o que é próprio do homem. Você pergunta o que seria isso? É a alma, e na alma a razão perfeita; pois o homem é um animal racional.”).

Proibiu a submissão a falsas opiniões, e avaliou cuidadosamente⁵⁴² o quanto valem e o que são, de acordo com um critério⁵⁴³ verdadeiro⁵⁴⁴. Condenou os prazeres que se misturam com o arrependimento, enalteceu os bens que sempre hão de agradar, e declarou publicamente ser mais feliz aquele que não necessita de felicidade⁵⁴⁵, ser o mais poderoso aquele que tem poder sobre si mesmo. [35] Não estou falando daquela filosofia que colocou o cidadão fora da sua nação, os deuses fora do universo⁵⁴⁶, que sacrificou a virtude aos prazeres⁵⁴⁷; mas daquela que nada considera como um bem, senão aquilo que é excelente, da que não pode ser afrouxada nem pelos presentes dos homens, nem pelos da Fortuna; cujo valor é não poder ser adquirido por valor algum⁵⁴⁸. Não acredito que essa filosofia tenha existido naquela época rude, em que não havia tecnologia e se aprendiam coisas úteis com seu próprio uso. [36] A tal época se seguiu uma era afortunada, quando os benefícios da natureza estavam à disposição para serem usados em comum, antes de a cobiça e a luxúria terem segregado⁵⁴⁹ os mortais, e eles, desunidos, se dissiparem no roubo. Aqueles homens não eram sábios, mesmo que fizessem coisas que devem ser feitas pelos sábios. [37] De fato, alguma pessoa haveria de se encantar mais com alguma outra condição da raça humana? Ou, mesmo se a tal pessoa um deus permitisse moldar as

⁵⁴² *Perpendit*: O termo denota uma ação de “ponderar ou avaliar meticulosamente” (*OLD*).

⁵⁴³ *Perpendit/aestimatio*: Mais uma vez há o jogo entre o sentido vulgar e o técnico dos termos. O uso comercial indica a avaliação (*perpendere*) do valor monetário (*pretium*; §35) de algo por meio de um critério monetário (*aestimatio*). Transpondo a analogia para o âmbito filosófico, trata-se da avaliação do valor moral de algo por meio de um critério moral. Essa ambigüidade técnica ocorre também nas cartas 89, 15 e 95, 58, além de poder ser encontrada em diversos diálogos e tratados filosóficos (cf., por exemplo, *De ira*, III, 12, 2, e *De beneficiis*, VII, 8, 1). Cf. Armisen-Marchetti, pp. 218-219, em que se diz os termos *pretium* e *aestimatio* participarem do vocabulário técnico estóico.

⁵⁴⁴ A premissa é que o valor verdadeiro é o de cunho moral.

⁵⁴⁵ Para os estóicos, a auto-suficiência é por si só um motivo de felicidade. Dentre as várias referências senequeanas a esse princípio, pode-se citar a *Ep.* 31, 3: *Vnum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere* (“Há um único bem, que a causa e o fundamento da vida feliz: confiar em si mesmo”). Lembramos que a própria *Ep.* 90 alude a esse tema no parágrafo 34, em que o controle de si mesmo é considerado a forma mais elevada de poder.

⁵⁴⁶ Sugere-se, desse modo, que os deuses seriam cidadãos do universo da mesma maneira como o homem é um cidadão do Estado.

⁵⁴⁷ Sêneca se refere ao epicurismo.

⁵⁴⁸ Aqui a referência é à filosofia estóica.

⁵⁴⁹ *Dissociaure*: Atente-se à caracterização negativa da desunião entre os seres humanos.

características da terra e atribuir costumes aos povos, seria aprovado algo diferente do que lembram ter existido em meio àqueles entre os quais:

“Nenhum fazendeiro subjugava o solo; nem mesmo era moralmente aceitável que se demarcasse ou dividisse o terreno com cercas: colhiam para a comunidade, e a própria terra produzia tudo mais voluntariamente para aqueles que dela nada demandavam⁵⁵⁰”.

[38] Que raça humana poderia ter sido mais feliz do que aquela? Usufruíam em comum da natureza. Ela era os provia como a mãe, guardiã de todos, e essa suficiência era a posse garantida dos recursos por parte da sociedade. Por que eu não diria que aquela raça humana teria sido a mais rica de todas, já que nela não se podia encontrar nenhum pobre? A cobiça brotou em uma situação estabelecida de modo tão perfeito, e, ao desejar surrupiar⁵⁵¹ algo e o tornar seu, fez com que tudo passasse a lhe ser alheio e regrediu da vastidão para a estreiteza. A cobiça engendrou a pobreza, e, desejando muito, perdeu tudo. [39] Sendo assim, agora ela pode tentar repor o que perdeu, pode anexar terreno sobre terreno, ao preço seja da expulsão do vizinho, seja da traição; pode ampliar seus campos conferindo-lhes a dimensão de províncias, e denominar “posse” uma longa peregrinação⁵⁵² por sua propriedade; mas nenhuma expansão de fronteiras nos levará de volta ao lugar de onde partimos⁵⁵³. Quanto tivermos realizado tudo, teremos muito; mas outrora tínhamos o universo. [40] A própria terra, não trabalhada, era mais fértil, e abundante ao ser

⁵⁵⁰ Virgílio, *G. I*, 125-28.

⁵⁵¹ *Seducere*: Traduzimos por “surrupiar”, uma vez que o termo designa a ação de “subtrair, separar, ou desviar algo de seu sentido correto” (*OLD*).

⁵⁵² *Peregrinationem*: É possivelmente um recurso cômico de Sêneca, pois em Roma o termo era usado para indicar viajantes que cruzam fronteiras transnacionais, o que sugere a dimensão excessiva da referida propriedade.

⁵⁵³ Notar que a imagem da união e do afastamento são freqüentes nessa carta. Nesse trecho, o argumento é que a solução para os problemas causados pela cobiça não é a expansão (*propagatio*), mas a união.

usada por um povo que não a devastava. Para qualquer coisa que a natureza produzia, havia não menos prazer em descobrir do que em mostrar aos outros o que havia sido descoberto; e a nenhum deles era possível ter em excesso ou em falta, pois a partilha se dava entre pessoas concordes⁵⁵⁴. O mais forte ainda não oprimia o mais fraco; o avaro, ao esconder o que era oferecido para si, ainda não despojava o outro de recursos necessários; a preocupação com os demais era semelhante àquela consigo próprio. [41] As armas descansavam, e as mãos, não maculadas por sangue humano, voltavam sua hostilidade contra as feras. Aqueles homens, a quem um denso bosque protegia do sol e que, sob a folhagem de um abrigo tosco, viviam seguros contra a ferocidade do inverno e das tempestades, atravessavam noites serenas sem suspiros. A preocupação nos revolve em nossas vestes púrpuras, e nos instiga com os ferrões mais penetrantes. Mas quão suave era o sono que àqueles a terra dura dava! [42] Não pendiam tetos trabalhados, mas, sob céu aberto, acima deles deslizavam estrelas cadentes; e o firmamento, que conduzia adiante tão grande obra, se apresentava em silêncio como o magnífico espetáculo das noites. Para eles, era patente a visão de sua belíssima casa tanto durante o dia quanto à noite. Agradava-lhes observar as constelações tombando de um hemisfério celeste, e outras surgindo do outro lado oculto. [43] Por que não lhes teria agradado vagar entre maravilhas espalhadas tão amplamente? Mas vocês se aterrorizam com qualquer barulho dos telhados, e, se algo range entre seus muros, fogem em pânico. Eles não tinham casas que se assemelhassem a cidades. Mas a brisa soprava livre pelas clareiras, e a penumbra suave da encosta ou das árvores, e as fontes e rios cristalinos - não degradados nem pelas obras, nem pelos encanamentos, nem pelo confinamento de algum canal, mas fluindo livremente -, e campinas, belas sem o uso de artifícios, e uma morada retocada por uma mão rústica. Aquela era uma edificação de acordo com a

⁵⁵⁴ *Concordes*: literalmente “pessoas concordes”, “que concordavam”.

natureza⁵⁵⁵, na qual era agradável morar, e não era ela própria causa de temor. Atualmente nossas casas são uma grande parte de nosso medo.

[44] Porém, não importa o quão extraordinária e ausente de fraude tenha sido aquele modo de vida, não existiam sábios, uma vez que esse nome indica, hoje, a realização máxima. Não negaria, contudo, que eles tivessem sido homens de espírito elevado, e por assim dizer, próximos aos deuses. Pois não há dúvida de que o universo ainda haveria de produzir obras melhores. Entretanto, do mesmo modo que todos tinham uma índole mais robusta e mais preparada para o esforço, eles não tinham um intelecto completamente desenvolvido, pois a natureza não concede a virtude⁵⁵⁶: tornar-se bom é uma arte. [45] Eles certamente não buscavam nem ouro, nem prata, nem pedras transparentes nas profundezas imundas da terra, e ainda poupavam até mesmo mudos animais: tal época é tão longínqua, que então um homem não matava outro homem por estar enfurecido ou amedrontado, menos ainda com o propósito de se exhibir. A vestimenta ainda não era tingida, o ouro ainda não era usado nos tecidos, nem sequer, naquela época, era minerado. [46] O que se concui disso? Eram inocentes devido à ignorância das coisas⁵⁵⁷. Contudo, há muita diferença entre alguém que não quer agir incorretamente e aquele que não o sabe. Não havia para eles a justiça, não havia a prudência, não havia a moderação e a coragem⁵⁵⁸. Aquela vida rústica tinha certas semelhanças com todas essas virtudes; no entanto, a virtude não toca a alma a menos que esta seja não apenas preparada e educada, mas também conduzida ao topo por uma prática constante. Foi para isso que nascemos, mas sem isso; e, mesmo nas melhores pessoas, antes de se as instruir, há a matéria para a virtude, não a virtude. Adeus.

⁵⁵⁵ *Secundum naturam*; ou “de acordo com a natureza”.

⁵⁵⁶ Cf. *Ep.* 119, 3: *Natura semina nobis scientiae dedit; scientiam non dedit* (“A natureza nos deu a semente do conhecimento; mas não deu o conhecimento em si”). Arminsen-Marchetti disserta sobre a origem filosófica da imagem do “potencial da virtude”, e diz que a virtude estoica, para Cleantes e Crisipo, é uma *techné* (“arte”; “técnica”). Cf. Arminsen-Marchetti, pp. 234-235.

⁵⁵⁷ Cf. *Ep.* 31, 6 *Quid ergo est bonum? Rerum scientia. Quid malum est? Rerum imperitia* (“Então o que é o bem? O conhecimento das coisas. O que é o mal? A ignorância das coisas”).

⁵⁵⁸ As virtudes cardinais do estoicismo.

Carta 94 (parágrafos 53-60; 63-73)

Sêneca passa os primeiros 52 parágrafos discorrendo sobre a parenética, divisão da filosofia encarregada do aconselhamento. O filósofo afirma repetidas vezes⁵⁵⁹ que todos os conselhos, bons ou maus, afetam diretamente nossas decisões. Desse modo, agora ele passa a exortar Lucílio a não dar ouvidos aos conselhos dos *stulti* (“ignorantes”).

[53] Nenhuma palavra chega aos nossos ouvidos sem conseqüências: as pessoas que desejam o bem prejudicam, as que amaldiçoam prejudicam. Isso porque tanto a imprecação destas semeia falsos medos em nós, quanto o amor das outras, desejando com boa intenção, nos ensina mal⁵⁶⁰. Pois esse amor nos envia a bens remotos, e não só incertos, mas também distorcidos, ao passo que podíamos encontrar⁵⁶¹ a felicidade em casa⁵⁶². [54] Não é permitido, eu diria, trilhar um caminho reto: os pais nos arrastam para um caminho tortuoso, os escravos nos arrastam para o que é tortuoso⁵⁶³. Ninguém se desvia apenas em seu próprio prejuízo; mas dissemina a insanidade para os que lhe são próximos e a recebe de volta. E, por esse motivo, em um indivíduo

⁵⁵⁹ Cf., por exemplo, os parágrafos 1; 3; 17; 24; 41-43; 45-48.

⁵⁶⁰ Cf. *Ep.* 31, 2: “Faça-se surdo a todos que o amam, pois rogam por coisas ruins com boas intenções”.

⁵⁶¹ *Promere*: Pode significar “ganhar”, “obter”; mas também tem o sentido de “tirar da obscuridade”; “trazer para cima” (*OLD*, sentidos 1 e 2); e, figurativamente, “trazer a público [por meio do palco]” (*OLD*, sentido 5). Traduzimos pela segunda acepção.

⁵⁶² O argumento da inutilidade das viagens para o progresso filosófico também ocorre nos primeiros parágrafos da *Ep.* 28: “Você (...) se surpreende que uma viagem tão longa e uma variedade tão grande de lugares não tenha aliviado sua melancolia e o peso de sua mente? É a alma que deve mudar, não o clima”.

⁵⁶³ *Non licet* (...) *ire recta uia; trahunt in prauum*: Apresenta-se, mais uma vez, o recurso de ambigüidade do vocabulário senequeano. Aqui o duplo sentido ocorre com os termos *rectus*, que pode significar tanto “retilíneo” (sentido físico) como “correto” (sentido moral), e *prauus*, denotando “torto” ou “corrupto”. Armisen-Marchetti, em obra dedicada à variedade imagética de Sêneca, afirma que os termos *rectus* (“reto”) e *prauus* (“torto”) são antigas metáforas lexicais que designam o que é moralmente bom ou mau. Destaca, ainda, que o termo também costuma ser associado à metáfora do “caminho da virtude” (*uia*), como ocorre nessa passagem (cf. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, p. 159).

estão presentes os vícios de todo o povo, uma vez que foi o povo que os transmitiu a ele. Visto que cada um faz com que o outro se torne pior, também é por esse motivo feito pior; pois aprende coisas maléficas, e, em seguida, ensina-as; resultando em uma imensa depravação amontoadas em uma única pessoa, que conhece o que há de pior em cada um⁵⁶⁴. [55] Que todos tenham, portanto, um guardião que constantemente lhes puxe a orelha, afugente os boatos e proteste⁵⁶⁵ contra aquilo que é elogiado pelo povo. Pois você se engana se supõe que os vícios nasceram conosco: eles nos sobrevieram e foram forçados sobre nós. Sendo assim, por meio de advertências freqüentes' podem ser repelidas as crenças que ressoam ao nosso redor, para que as detenhamos. [56] A natureza não nos concilia com nenhum vício. Não, ela nos gerou íntegros e livres. Ela não colocou à vista nada que provocasse nossa cobiça⁵⁶⁶: sujeitou o ouro e a prata para serem esmagados pelos próprios pés e concedeu para ser por nós oprimido tudo aquilo por cujo motivo somos, ao invés, pisoteados e oprimidos. Foi ela quem elevou nossos rostos ao céu e quis que tudo o que fizera de magnífico e surpreendente fosse contemplado por olhos deslumbrados. Criou a aurora e o ocaso, a rápida órbita revolvente do mundo, que durante o dia revela as coisas terrenas, de noite as celestes, a marcha das estrelas - lenta se comparada com a do universo, mas extremamente veloz ao se considerar quão grande distância elas percorrem em círculo sem nunca ter sua rapidez diminuída - e os eclipses do sol e da lua, que se encobrem sucessivamente. Em seguida, criou outros fenômenos dignos de admiração, seja por ocorrerem regularmente, seja por, estimulados por alguma causa, irromperem subitamente, como os rastros de fogo noturnos, bem como os lampejos celestes que se manifestam sem qualquer som ou explosão, e as colunas, feixes, e diversos simulacros de chamas. [57] Essas coisas ela estabeleceu que transcorressem

⁵⁶⁴ O sentido é: visto que cada um aprende e ensina reciprocamente os vícios, a consequência é que todos têm todas as piores qualidades dos outros.

⁵⁶⁵ *Reclamet*: o sentido é mais intenso do que o traduzido. Denota não só “protestar”, mas “reclamar gritando” (*OLD*, sentido 3); ou “gritar de volta” (*OLD*, sentido 1 e 2).

⁵⁶⁶ Cf. *Ep.* 90, 36, em que, discorrendo sobre os tempos antigos da humanidade, Sêneca afirma a natureza ter colocado à nossa disposição tudo o que nos é necessário.

acima de nós. Mas, na verdade, tanto o ouro como a prata, bem como o ferro⁵⁶⁷, que, por causa deles, nunca age em prol da paz, a natureza escondeu como se nos fossem prejudiciais. Fomos nós que trouxemos à luz as coisas por cujo motivo guerreamos. Fomos nós que desenterramos tanto as causas de nossos perigos, como os instrumentos de nossa destruição. Fomos nós que entregamos à Fortuna nossos males, e não coramos em considerar altivas aquelas coisas que estavam no fundo da terra. [58] Você quer saber o quanto seus olhos o iludiram com um falso esplendor⁵⁶⁸? Não há nada mais imundo, nada mais maculado do que estas coisas, que tão longamente permaneceram imersas e envolvidas em sua própria lama. E por que não, já que são extraídas da escuridão de longuíssimos túneis escavados. Não há nada mais disforme do que eles, quando estão sendo processados e separados de suas impurezas. Por fim, considere os próprios operários, por cujas mãos eles são lavados daquele tipo estéril de terra e do submundo: você verá o quanto são encobertos pela fuligem. [59] Apesar disso, tais coisas poluem mais as almas do que os corpos, e há mais imundice em quem as possui do que em quem as fabrica. Sendo assim, é necessário ser advertido; é necessário ter alguém como um defensor de uma mente sa, e, em meio à tamanha agitação e tumulto das coisas falsas, é necessário finalmente ouvir uma única voz. Que voz será essa? É evidente que será aquela que, quando estiver ensurdecido por tão grande brado da cobiça, lhe sussurre palavras benéficas, aquela que diga: [60] “Não há motivo para que você inveje aqueles a quem o povo denomina ilustres e felizes. Não há motivo para que o aplauso arrebate de você a atitude e o bem-estar de uma mente bem ordenada; não há motivo para que

⁵⁶⁷ *Ferrum*: Pode indicar o metal “ferro” (*OLD*, sentidos 1, 2 e 3), mas também é frequentemente usado no sentido de “espada” (*OLD*, sentidos 4, 5, 6 e 7).

⁵⁶⁸ *Fulgor*: Gummere aponta que Sêneca cria uma ambigüidade com os diversos sentidos do termo (Cf. Gummere, vol. IV, p. 48, nota a). Dentre eles se destacam as acepções de “brilho” (*OLD*, sentidos 1 e 2); “fama” e “glória” (*OLD*, sentido 5); e “relâmpago” (*OLD*, sentidos 2, 3 e 4). Este último pode estar se referindo aos lampejos celestes do parágrafo 56. Os anteriores (“fama” e “brilho”) sugerem que a fama seja algo tão execrável quanto os metais preciosos, já suficientemente desprezados entre os parágrafos 56 e 58.

uma personalidade, respeitada sob os célebres feixes⁵⁶⁹ e uma veste púrpura, lhe faça desgostar de sua tranqüilidade. Não há motivo para que você julgue aquele para quem os caminhos são impedidos, ser mais feliz do que você, a quem o litor dele o derruba na rua. Se quiser dar algum comando que lhe seja útil, embora não prejudique ninguém, barre o caminho dos vícios”.

(...) [64] Não foi a virtude ou a razão que persuadiu Gneu Pompeu à guerra estrangeira ou à civil⁵⁷⁰, mas um apego doentio por uma grandeza falsa. Ora corria às armas contra a Hispânia⁵⁷¹ e os sertorianos, ora para acorrentar os piratas e pacificar os mares. [65] Tais eram as justificativas para o prolongamento de seu poder. O que o levou à África, o que o levou ao setentrião, o que o levou a Mitridates, à Armênia, e a todos os cantos da Ásia? Por certo foi um imenso desejo de se engrandecer, pois era apenas a si próprio que não parecia suficientemente grande. O que atirou Gaio César igualmente contra seu destino pessoal e público? A glória, a cobiça, e nenhuma moderação quanto à sua ascensão sobre os demais. Não pôde permitir uma única pessoa à sua frente, embora a república tivesse três acima dela. [66] O que? Você acredita que Gaio Mário – cônsul em uma ocasião (pois apenas uma vez recebeu o consulado, e o roubou nas demais) – tenha satisfeito sua fome de virtude quando massacrou os Teutões e o Cimbrios, quando seguiu Jugurta pelos desertos da África? Mário liderava um exército; mas era a cobiça que liderava Mário. [67] Quando esses tais abalavam a tudo, eram abalados à maneira torvelinhos, que giram em círculos o que capturara, mas antes são eles próprios girados, e arremetem com maior impetuosidade precisamente porque não têm controle algum sobre eles mesmos.

⁵⁶⁹ *Fasces*: o vocábulo denota as varas, carregadas pelos *lictors* em frente ao magistrado, simbolizando seu poder (*OLD*, sentido 3).

⁵⁷⁰ Os feitos políticos de Gneu Pompeu Magno (106 - 48 a. C.) são inúmeros. Entre os anos de 76 e 71 se ocupou em combater a facção Sertoriana na Hispânia. Em 67 a.C. foi nomeado comandante de uma frota naval para reduzir a pirataria no mediterrâneo. Após seu sucesso nessa questão, permaneceu cinco anos na Ásia, onde venceu os Mitríadas e derrotou o rei da Armênia.

⁵⁷¹ *Hispânia*: Embora o vocábulo seja comunmente traduzido por “Espanha”, seus territórios não são os mesmos de da época clássica, e seria anacrônico designar as duas regiões pelos mesmos termos.

Conseqüentemente, tendo causado o mal para muitos, sentem neles próprios aquela violência destrutiva, com a qual prejudicaram a maioria das pessoas. Não há motivo para que acredite que é feliz quem quer que cause infelicidade aos outros. [68] Todos esses exemplos, que são pressionados contra nossos olhos e ouvidos, devem ser dissolvidos, e o coração, abarrotado de discussões maléficas, deve ser esvaziado. A virtude deve ser direcionada para o lugar previamente ocupado, para que erradique as mentiras e as crenças⁵⁷² contrárias à verdade, para que nos separe do povo, no qual confiamos em demasia, e nos devolva as opiniões genuínas. Pois isto é a sabedoria: voltar-se à natureza, e ser realocado no lugar de onde o engano generalizado nos expulsou. [69] Grande parte da sanidade consiste em abandonar os que exortam às insanidades, e em se afastar para longe dessa relação promíscua, reciprocamente nociva. A fim de que reconheça isso ser verdadeiro, observe quão diferentemente cada um vive para o público e para si mesmo. A integridade não é uma professora por si mesma, nem os campos ensinam a frugalidade; porém, onde não há testemunhas e espectadores os vícios definham, pois seu deleite está em serem mostrados e atraírem a atenção. [70] Qual deles se vestiu de púrpura para se exibir a ninguém? Quem serviu um banquete particular em louça de ouro? Quem, abandonado sob a sombra de uma árvore agreste, se gabou solitariamente da grandeza de sua opulência? Ninguém fica elegante aos seus próprios olhos, nem mesmo para poucas pessoas ou para os familiares, mas divulga o acervo de seus vícios apenas quando uma multidão observa. [71] Assim ocorre: o admirador e o cúmplice são um incentivo para tudo aquilo em que enlouquecemos. Você fará com que não desejemos, apenas se fizer com que não nos exibamos. A cobiça, a luxúria e o descontrolado⁵⁷³ anseiam o palco: se o esconder, você resolverá isso. [72] Desse modo, se nos

⁵⁷² *Placentia*: Embora o tenhamos vertido por “crenças”, o vocábulo indica “uma opinião aceita por consenso”, sentido estreitamente relacionado com o tema dos parágrafos anteriores (i.e.: oposição entre a opinião interna e a externa) (*OLD*).

⁵⁷³ *Inpotentia*: “descontrole” no sentido de “comportamento imoderado” (*OLD*, sentido 2).

estabelecemos em meio à agitação da cidade, que esteja ao nosso lado um conselheiro, e que, contra os elogios daqueles que têm um vasto patrimônio, enaltece quem é rico com pouco, e que avalia seus recursos de acordo com o uso. Contra aqueles que exaltam a influência e o poder político, que ele admire uma alma dedicada à quietude dos livros, voltada das coisas externas para suas próprias. [73] Que ele aponte aqueles que, embora felizes segundo a definição popular, tremem em seu invejável fastígio, e que, atordoados, mantêm de si uma opinião muito diversa do que os outros mantêm deles. De fato, aquelas coisas que outros vêem como um cume são, para eles próprios, despenhadeiros. Desse modo, hesitam aterrorizam-se toda vez que olham para baixo daquele seu precipício, pois avaliam que há várias formas de cair, e que as alturas são os lugares mais traiçoeiros.

Carta 95 (parágrafos 13 a 34)

Sêneca inicia a carta 95 comentando a insistência de Lucílio em questioná-lo acerca da parenética (conforme a terminologia grega, cf. *parainetiké* Ep. 95, 1) ou preceptória (nomenclatura latina, cf. *praeceptiuam*, Ep. 95, 1), i.e. acerca da parte da Filosofia concernente à admoestação. Após apresentar exemplos de pessoas que pedem o que não desejam receber, o filósofo ironicamente afirma que, alheio a qualquer compaixão por seu aluno, escreverá uma carta imensa sobre o assunto requisitado: *Ego me omissa misericordia uindicabo et tibi ingentem epistulam inpingam* (“de minha parte, deixando de lado a misericórdia, vingar-me-ei e a você comporei uma epístola imensa”, Ep. 95, 3). De fato, a promessa é cumprida: a carta contém 73 parágrafos (tornando-se, portanto, de extensão comparável aos diálogos *De breuitate uitae* e *De tranquillitate animi*), dentre os quais selecionamos, para nossa versão e estudo, os excertos indicados:

“[13] A antiga sabedoria, costuma-se dizer, nada aconselhava além daquilo que devia ser feito ou evitado, e naquela época os homens eram muito melhores⁵⁷⁴. Depois que os intelectuais surgiram, os bons desapareceram. Aquela virtude, pois, simples e franca, tornou-se uma doutrina obscura e sofisticada: somos ensinados a discutir⁵⁷⁵, não a viver⁵⁷⁶”. [14] Quando nasceu, a sabedoria arcaica era, sem dúvida, rude, não menos do que as outras artes, cuja sutileza se desenvolveu progressivamente. Mas naquela época tampouco era necessário procurar medicamentos sofisticados. A perversidade ainda não havia se erguido tão alto, nem se espalhado tão amplamente. Medicamentos simples podiam deter doenças⁵⁷⁷ simples; atualmente é necessário que nossas defesas⁵⁷⁸ sejam tanto mais elaboradas quanto mais graves forem os vícios pelos quais somos ameaçados. [15] A medicina consistia outrora no conhecimento de poucas ervas⁵⁷⁹, com as quais se estancava a hemorragia e se cicatrizavam os ferimentos. Em seguida, gradativamente atingiu esta complexa variedade. E não é surpreendente que, naquele tempo, ela tivesse menos o que fazer em corpos firmes e sólidos, com alimentos leves e não estragados pelo artifício ou pelo prazer. Mas depois que se começou a buscar alimentos não mais para aplacar a fome, mas sim para a aumentar, e que milhares de temperos foram criados, por meio dos quais se estimularia

⁵⁷⁴ *Meliores erant uiri*: a idéia de que os antepassados eram homens melhores é topos antigo encontrável em outras passagens de Sêneca, como em *De Ben.* 1, 10, 1; *Nat. Quaest.* 5, 15, 2. Cf. M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 241-42).

⁵⁷⁵ *Disputare*: referência ao ensino da retórica. As *disputationes* eram um exercício de retórica romana.

⁵⁷⁶ *Docemurque disputare, non uiuere*: vislumbra-se aqui a oposição entre *uerba* e *res*, assunto do capítulo VI de nosso estudo introdutório. Para a oposição entre *docere* e *uiuere*, cf. ainda *Ep.* 108, 23; entre *discere* e *uita*, cf. a famosa passagem *Ep.* 106, 12: *non uitae sed scholae discimus* (“Aprendemos não para a vida, mas para a escola”). Cf. M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 244).

⁵⁷⁷ *Vitiis*: Este é outro exemplo do recurso senequeano de emprego de termos em sentido ambíguo. *Vitium*, segundo nos diz o *OLD*, pode indicar tanto “uma desordem do corpo” (*OLD*, sentido 2. b), quanto “falha moral” (*OLD*, sentido 4). A notação da ambigüidade se torna mais necessária ao constatarmos que *uitium* é um termo técnico estoíco, designando o oposto da *uirtus*. Sobre isso, cf. Sandbach, p. 183.

⁵⁷⁸ *Munimenta*: Faz parte do vocabulário técnico militar, significando “fortificação”, “bastilha” (*OLD*, sentido 1), ou “defesa em geral (geralmente muralhas e coberturas)” (*OLD*, sentidos 2 e 3).

⁵⁷⁹ *Medicina (...) scientia herbarum*: expressão semelhante se encontra em Plínio o Velho, *Nat. Hist.* 26, 10. M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 245) aventa o passo, ressaltando, no entanto, como possível que a passagem se basearia em inspiração geral na imagem Catão o Velho.

a avidez⁵⁸⁰ aquilo que era sustento para os esfomeados, é agora um fardo para os estômagos cheios. [16] Donde surgem a palidez e o tremor dos músculos encharcados de vinho, e aquela magreza derivada da indigestão, ainda mais miserável do que a derivada da fome. Donde os pés que cambaleiam instáveis, e a constante hesitação característica da própria embriaguez. Donde o líquido presente em toda a pele e o ventre inchado, visto que se está mal acostumado a receber mais do que podia. Daí o inchaço da bile amarela⁵⁸¹ e uma compleição sem cor, uma excreção que se putrefaz em si mesma, e os dedos retorcidos devido a uma rigidez nas articulações, o adormecimento dos nervos, já insensíveis, e um torpor ou palpitação dos que se agitam ininterruptamente. [17] Por que mencionar as vertigens na cabeça? E os tormentos que afetam os olhos e ouvidos, os pruridos extenuantes da cabeça, e todas aquelas mazelas causadas por úlceras internas, que nos sobrecarregam? Além disso, há inúmeros gêneros de febre, alguns dos quais atacam com ímpeto feroz, alguns se alastram com crises suaves, alguns com arrepios e convulsão abundante dos membros. [18] Por que mencionaria ainda as outras inúmeras doenças, castigos da extravagância?⁵⁸² Eram⁵⁸³ imunes a esses males aqueles que ainda não haviam se desfeito em caprichos, que governavam a si mesmos, que serviam a si mesmos⁵⁸⁴. Endureciam seus corpos com trabalho e com esforço genuíno, fatigados ou pelas caminhadas, ou pela caça, ou pelo trabalho com a terra. Aguardava-os uma comida que não podia agradar a ninguém, exceto os que

⁵⁸⁰ Sobre o apetite provocado artificialmente, cf. *Ep.* 119, 14; *Nat. Quaes.* 119,14; e M. Bellincioni, (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 245).

⁵⁸¹ *Suffusio luridae bilis*: Nossa tradução é literal. M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 246-47) discute a especificidade da doença referida. Por exemplo, em *Ep.* 94, 19, *suffusio* tem o significado técnico de “catarata”, em grego *hipokhysis*; mas em Plínio o Velho (*Nat. Hist.* 22, 104) o termo *bile suffusis* está relacionado a outra doença.

⁵⁸² *Supplicia luxuriae*: Cf. também *Ep.* 119,14: *infelicitis luxuriae ista tormenta sunt* (“essas coisas são tormentos da infeliz extravagância”).

⁵⁸³ Sêneca retorna, aqui, a discorrer sobre os homens de tempos passados.

⁵⁸⁴ *Imperabant/ministrabant*: Note-se o contraste entre “governar” e “servir”. Sabe-se que Sêneca atribui grande valor à condição em que se é “senhor de si mesmo”.

tinham fome. Desse modo, não havia necessidade de tamanha quantidade de parafernália⁵⁸⁵ médica, nem de tantos instrumentos ou caixas de remédios.⁵⁸⁶ Era simples a causa de sua simples saúde; mas pratos diversos criaram diversas doenças. [19] Veja quantas coisas, que hão de passar por uma única garganta, a extravagância, devastadora de terras e mares, mistura. É forçoso, portanto, que tantas coisas diversas discordem⁵⁸⁷ entre si e, tendo sido mal ingeridas, sejam também mal digeridas, umas lutando contra as outras. E tampouco é surpreendente que a doença, originada de uma alimentação discorde⁵⁸⁸, seja também inconstante e variável, e que aquelas coisas, compostas pela junção de⁵⁸⁹ elementos contrários à natureza, resultem em tal doença. Por esse motivo, há tantas maneiras de ficarmos doente quanto há de vivermos. [20] O maior dos médicos e fundador dessa ciência⁵⁹⁰ disse que as mulheres não perdiam cabelo e nem sofriam de dores nos pés; mas elas não só não têm cabelo, como também estão doentes dos pés. A natureza feminina não foi alterada, mas transgredida, uma vez que, tendo igualado seus direitos aos dos homens, igualaram também problemas de seus corpos. [21] Não passam a noite menos acordadas do que eles, não se embriagam menos, e rivalizam os homens não apenas no óleo, mas até mesmo

⁵⁸⁵ *Supellectile*: amparando-se em *Ep.* 88, 36 (em que o termo diz respeito à erudição literária), M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 250) entende que Sêneca aqui se refere à erudição das doutrinas médicas. Parece-nos, no entanto, que a passagem o vocábulo tem um sentido mais geral, podendo englobar também recursos também concretos da medicina então praticada.

⁵⁸⁶ *Pyxidibus*: o termo *pyxis* designa pequena caixa em que se guardavam remédios (*OLD*); ou ainda unguentos mágicos (Luc. *Asin.* 12) e venenos (Cícero, *Pro Cael.* 61; Suet., *Ner.* 47, 1), como lembra M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 251), que vê por isso ironia senequeana na escolha lexical da passagem.

⁵⁸⁷ *Dissideant*: a passagem tratará, a partir daqui, de um aspecto da harmonia comentado em nosso capítulo IV, mais precisamente, da falta de harmonia provocada pela associação desequilibrada de elementos discordantes. Nas notas a seguir, destacaremos os termos –chave para a percepção do tema no texto.

⁵⁸⁸ *Inconstans uariusque (...) ex discordi cibo*: destaque-se que *inconstans* e *discordi* são palavras contrárias a algumas das quais, conforme apontamos em nossa Introdução, Sêneca costuma usar para designar harmonia (a saber, *constantia*, *concordia* e afins).

⁵⁸⁹ *Compulsus*: O verbo *compellere* possui não apenas o sentido de “agregar”, mas também de “compelir” ou “juntar à força” (*OLD*).

⁵⁹⁰ Hipócrates. Cf. Cels. *Proem.* 8; M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 253); Gummere (Gummere, vol. VI, p. 70, nota a). A referência de Sêneca não condiz exatamente com o que se hoje pode ler no *Corpus Hippocraticum*, segundo adverte M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 253), em que, por exemplo, a referência a perda de cabelos concerne não às mulheres, mas aos eunucos.

no vinho puro⁵⁹¹; da mesma maneira que eles devolvem pela boca a comida indigesta às vísceras contrariadas e tomam mais uma vez todo o vinho sem o vomitar; mascam neve⁵⁹² da mesma maneira, para aliviar a queimação dos estômagos. Nem em libido, na verdade, perdem para os homens; nascidas para a passividade⁵⁹³ (que os deuses e as deusas as amaldiçoem!), conceberam um modo tão perverso de falta de pudor que são elas que penetram os homens⁵⁹⁴. Desse modo, em que espanta desmentir o melhor dos médicos e o maior especialista quanto à natureza, uma vez que tantas mulheres estão sofrendo de gota e calvície? Devido aos vícios, perderam o benefício de seu sexo e, posto que abandonaram o que é tipicamente feminino, condenaram-se às doenças viris. [22] Os antigos médicos desconheciam o método de ministrar comida com certa frequência e de fortalecer com vinho o pulso fraco; desconheciam a sangria e o modo de aliviar enfermidades crônicas por meio de banhos e suor; desconheciam como, com ataduras nas pernas e nos braços, redirecionar para as extremidades o vigor oculto e inativo no interior do corpo. Não havia necessidade de considerar diversos tipos de tratamentos, uma vez que havia pouquíssimos tipos de perigo. [23] Agora, porém, quão longe progrediu a má saúde! Pagamos⁵⁹⁵ estes juro dos prazeres, que excedem a medida e o lícito da cobiça. Não se admire com o fato de que existam incontáveis doenças: conte o número de cozinheiros! Não há mais qualquer interesse intelectual, os professores dos estudos liberais lecionam, sem aluno algum, em recantos desertos. Nas escolas dos retores e dos filósofos há uma solidão, mas quão disputadas estão as cozinhas, quanta

⁵⁹¹ Isto é: rivalizam os homens tanto nas lutas (durante as quais se passava óleo nos corpos) quanto no consumo de vinho, ie., na embriaguez.

⁵⁹² Cf. mais adiante, no parágrafo 25, sobre os supostos efeitos da neve sobre o corpo humano.

⁵⁹³ *Pati*: para o verbo (como o termo *patientia*) como termo técnico designando passividade sexual, cf. Salústio, *Cat.* 13, 3; Plauto, *Capt.* 868; Petrónio, 25, conforme aponta M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 255).

⁵⁹⁴ *Libidine (...) ineunt*: Adotamos aqui uma tradução literal, como M. Bellincioni: “destinate per nascita alla passività, hanno escogitato (...) una pratica tanto perversa che sono loro a penetrare i maschi” (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 99). Gummere é mais discreto: “They devise the most impossible varieties of unchastity, and in the company of men they play the part of men.”

⁵⁹⁵ *Pendimus: Poenas pendere*, segundo o *OLD*, é uma expressão comum indicando “pagar multas” (*OLD*, sentido 4.a), e *pendere supplicia* (ou similares), “sofrer castigos ou punições” (*OLD*, sentido 4.b).

juventude composta de dissipadores⁵⁹⁶ se aglomera ao redor dos fogões! [24] Nem menciono os bandos de rapazes infelizes, que, terminados os banquetes, aguardam, nos quartos, outros tipos de vergonha. Omito as legiões de prostituídos⁵⁹⁷, classificadas de acordo com sua nação e cor, de modo a terem idêntica graciosidade, idêntica penugem⁵⁹⁸, idêntico cabelo, a fim de evitar que o de cabelo liso não se misture com os de cabelo crespos. Omito a multidão de confeitores⁵⁹⁹ do vulgo; omito a de garçons, que a um sinal se apressam para servir o jantar. Bons deuses, quantos homens um único ventre mantém ocupados! O quê? É você quem julga aqueles cogumelos, veneno dos prazeres⁶⁰⁰, não agirem de modo oculto, ainda que não o façam instantaneamente⁶⁰¹? [25] O quê? É você que não julga que a neve do verão⁶⁰² produz o endurecimento do fígado? O quê? Imagina que aquela ostra, uma carne indolente, que se nutre de lodo⁶⁰³, não transmite um torpor⁶⁰⁴ argiloso? O quê? Não acredita que aquele “garo”⁶⁰⁵ das províncias, um pus precioso

⁵⁹⁶ *Nepotum*: uma das acepções de *nepos* (literalmente, “neto”, “descendente”) é “esbanjador de dinheiro”; “playboy” (*OLD*, sentido 4).

⁵⁹⁷ *Exoletorum*: São a contraparte masculina das *meretrices* (*OLD*).

⁵⁹⁸ *Lanuginis*: É a primeira penugem rala que surge no rosto dos adolescentes do sexo masculino (*OLD*).

⁵⁹⁹ *Pistorum*: Literalmente *pistor* designa aquele que trabalha na sova da farinha (*pinso* + o sufixo *-tor*), “moleiro”, “padeiro” ou “confeiteiro” (*OLD*).

⁶⁰⁰ *Voluptarium uenenum*: Gummere (vol. III, p. 72) traduz de modo curioso: “the epicure’s poison”.

⁶⁰¹ Cogumelos venenosos teriam sido um recurso usado em assassinatos anônimos, como no caso do imperador Cláudio, cf. Plínio o Velho, *Nat. Hist.* 22, 92.; M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 263); Gummere, (vol VI, p. 72, nota a).

⁶⁰² *Aestiuam niuem*: a neve estiva era um luxo, sobre o que Sêneca trata em outras passagens, cf., por exemplo, *Nat. Quaest.* 4b, 13, 3; *De ira*, 2, 25, 4; *De Prov.* 3, 13,. Sobre o procedimento de conservação da neve em depósitos protegidos por palha, cf. *Nat. Quaest.* 9; em cavernas escavadas em rocha, cf. Plínio o Velho, *Nat. Hist.* 36, 2; cf. M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 262-3).

⁶⁰³ *Caeno saginatam*: literalmente, “engordada com limo”; *caenum* também poderia ter o sentido de “sujeira moral” (*OLD*, sentido 2). *Sagina*, por sua vez, é também utilizado por Sêneca em outra carta, ao tratar de assunto análogo (cf. *Ep.* 122, 4.).

⁶⁰⁴ *Grauitatis*: o vocábulo *grauitas* tem diversas acepções coerentes com a frase em que é empregado: “peso” (*OLD*, sentidos 1 e 2); “um clima não saudável” (*OLD*, sentido 3.a); “ofensivo ao paladar ou ao olfato” (*OLD*, sentido 4). Acreditamos que, mesmo o termo sendo empregado no sentido de “peso”, o leitor romano o associasse com suas demais acepções.

⁶⁰⁵ *Garum*: trata-se de um molho nomeado com o nome *garum* (do grego *gáron* ou *gáros*). Para sua confecção, deixavam-se peixes marinarem por longo tempo ao sol em salmoura (cf. Plínio o Velho, *Nat. Hist.*). Segundo o *OLD*, era “um tempero de peixe altamente valorizado”.

extraído> de peixes ruins, queime o estômago⁶⁰⁶ com sua putrefação salgada? O quê? Julga que aquelas coisas purulentas, que por pouco não são trazidas do próprio fogo direto> para a boca, extinguem-se nas próprias vísceras sem prejuízo algum? Quão repulsivos e igualmente pestilentos são os arrotos que delas provêm, quanto nojo as pessoas têm de si mesmo quando exalam a ressaca da véspera. Saiba que tais extravagâncias apodrecem, não são digeridas. [26]

Lembro-me de uma vez ter-se falado de um famoso prato, no qual, acelerando seu próprio prejuízo, um *restauranteco*⁶⁰⁷ empilhara tudo o que costumava constar na casa dos ricos: Havia náutilos⁶⁰⁸ e mariscos⁶⁰⁹, bem como ostras com a borda de sua parte comestível cortada, intervaladas por levas de ouriços. Contornavam o prato inteiro salmonetes⁶¹⁰ sem as espinhas, picados e empilhados. [27] Hoje em dia é vergonhoso que as refeições sejam únicas: acumulam-se em apenas um diversos sabores. Na mesa de jantar ocorre o que deveria ocorrer no ventre. Já estou para ver o momento em que serão servidas mastigadas. Mas quão próximo não se está disso, quando o cozinheiro retira a parte dura e os ossos, e executa a função dos dentes? “É muito trabalhoso se entregar ao luxo com um prato de cada vez; que tudo seja servido ao mesmo tempo e se converta num mesmo sabor. Por que motivo eu devo avançar⁶¹¹ sobre uma única coisa? Que venham muitas ao mesmo tempo, que os ornamentos de muitas bandejas se mesquem e se

⁶⁰⁶ *Praecordia*: o termo podia designar mais especificamente, por exemplo, o tórax na altura do coração quer a região do diafragma, ou certa parte superior do abdômen. Seneca o usa freqüentemente com um sentido mais geral. Cf. M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 263). Gummere o traduz por “estômago”.

⁶⁰⁷ *Popina*: “um restaurante de baixa categoria” (*OLD*, sentido 1a); “usado com desprezo para designar uma refeição particular por demais elaborada” (*OLD*, sentido 1b).

⁶⁰⁸ *Veneriae*: “Um tipo de molusco” (*OLD*, sentido 1.f).

⁶⁰⁹ *Spondyliques*: também é um tipo de molusco. O *OLD* sugere que sejam “mussels”, mariscos. (*OLD*, sentidos 2 e 3).

⁶¹⁰ *Mulli*: O *OLD* indica que consiste em “red mullet”, um peixe, em português traduzido por “salmonete”. Cf. o verbete MUX no código FAO (listagem da *Food and Agricultural Organization of the United Nations*).

⁶¹¹ *Manum porrigam*: *Porrigo* pode ter o sentido de “prolongar” ou “adiar” (*OLD*, sentidos 1, 2, 3, 4 e 5.a), e, portanto a expressão pode ser traduzida por “estender a mão”. Utilizado ao lado de *manus*, entretanto, pode obter o sentido de “estender a mão para capturar (ou outros propósitos mais agressivos)” (*OLD*, sentido 5.b). Traduzimos por “avançar”, para acentuar a possível imagem militar adiante (cf. nota *infra*).

embaracem. [28] Aqueles⁶¹² que, há muito tempo, diziam ser a fanfarronice e a glória o objetivo de tais pessoas, fiquem sabendo que essas coisas não são dignas de ostentação, mas um peso na consciência. Que estejam lado a lado, e fundidas em uma única regra, aquelas coisas que costumavam estar separadas. Que nada fique entre elas: sirvam-se ostras, ouriços, mariscos e salmonetes cozinhados juntos.” Uma comida vomitada não seria mais bem misturada. [29] Da mesma maneira que tais comidas são complexas, delas se originam não doenças singulares, mas impossíveis de serem descritas, diversas, multiformes, contras as quais também a medicina começou a se armar com muitos métodos e com muitos exames.”

Digo-lhe o mesmo acerca da filosofia. Outrora ela foi mais simples, entre pessoas com erros menores, e também remediáveis por meio de tratamento suave. Contra tamanho desmoronamento da moral, porém, experimenta-se de tudo que é tratamento. E bem gostaria que essa pestilência⁶¹³ fosse finalmente eliminada! [30] Enlouquecemos não apenas em âmbito particular, mas também publicamente. Condenamos homicídios e assassinatos individuais, mas e quanto às guerras e ao glorioso crime de massacrar povos inteiros? Nem a ambição, nem a crueldade conhecem a moderação. E enquanto tais coisas ocorrem de modo sorrateiro e individual, são menos nocivas e menos monstruosas; no entanto, são praticadas com a aprovação do senado e o consentimento da plebe, e ordena-se publicamente o que é proibido cometer individualmente. [31] O que leva à decapitação quando cometido secretamente, louvamos porque é perpetrado por oficiais fardados⁶¹⁴. Aos homens, a espécie mais pacífica, não envergonha deleitar-se com o sangue

⁶¹² *Sciant protinus hi qui iactationem ex istis peti et gloriam aiebant non ostendi ista sed conscientiae dari*: A passagem não é clara e tem recebido variadas interpretações, cf. discute M. Bellincioni (in *Lucio Annaeu Seneca, Lettere a Lucilio*, p. 267), que traduz (p. 103): “Quanti dicevano che questo era un pretesto d’ostentazione vanitosa, sappiano subito che di queste cose non si fa bella mostra: sono il tributo Che vien pagatto alla coscienza.”

⁶¹³ *Lues*: pode significar tanto “praga” ou “pestilência” (*OLD*, sentido 1), quanto “corrupção ou colapso da moral” (*OLD*, sentido 3). Sêneca, portanto, vale-se do sentido ambíguo do termo.

⁶¹⁴ *Paludati*: *Paludamentum* era uma capa militar, acessório típico utilizado por generais e oficiais de alto escalão do exército em geral (*OLD*). Sendo assim, Sêneca refere-se a crimes cometidos não por soldados de baixo escalão, mas pelos oficiais de nível mais elevado. Isso retoma a passagem anterior, segundo a qual atos criminosos são realizados

alheio, engendrar guerras⁶¹⁵ e deixar que sejam engendradas por seus filhos, embora haja paz até mesmo até mesmo entre as bestas e as feras. [32] Contra uma loucura tão poderosa e amplamente manifesta, a filosofia se tornou algo muito laborioso, e tomou para si um vigor tão grande quanto se agravava⁶¹⁶ o daquelas coisas contra as quais ela se armava. Era fácil censurar aqueles que se entregavam ao vinho e que procuravam alimentos mais refinados. Não havia um grande esforço para trazer a alma de volta à frugalidade, da qual pouco se apartara; [33] “Agora são necessárias mãos rápidas, agora é necessária a arte mestra⁶¹⁷”. O prazer está sendo buscado por todos os lados; nenhum vício fica contido em seus limites: a extravagância sobressai à avareza. O esquecimento apoderou-se do que é honroso. Nada é torpe se seu preço agrada⁶¹⁸. O ser humano, assunto sagrado para a humanidade, agora é morto por entretenimento e por esporte; o homem, a quem já era abominável⁶¹⁹ instruir a causar e receber ferimentos, agora é apresentado nu e desarmado, e sua morte, causada por um outro homem, é um espetáculo que satisfaz. [34] Nessa perversão da moral, portanto, sente-se falta de algo mais enérgico do que o comum, que dissipe esses males crônicos. Devem-se estabelecer regras de conduta, para que se remova completamente a convicção anteriormente admitida. Estas poderão triunfar se as combinarmos com preceitos, consolações e exortações; por si próprias, são ineficazes.

Carta 100 (parágrafos 2 e 5)

com a aprovação do Senado, instância máxima de decisão em Roma. Transparece, portanto, a opinião do filósofo a respeito de situação política de sua época (lembramos que o cordovês viveu sob o império de Calígula, Cláudio e Nero) (cf. Paratore, p. 591).

⁶¹⁵ *Et bella gerere gerendaque*: Procuramos reproduzir a aliteração do trecho.

⁶¹⁶ *Acesserat*: o verbo possui sentido médico relativo a “um ataque (de febre ou similar)” (*OLD*, sentido 2. a); e ao “agravamento (de uma doença)” (*OLD*, sentido 4. b)

⁶¹⁷ Virgílio, *Eneida*, 8, 442. No o contexto da passagem citada, há a pressa em se forjar em armas, bem como necessidade de força e maestria. O efeito da alusão, portanto, vai no sentido de que a filosofia, para combater os vícios, precisa de equipamentos igualmente excepcionais como as armas de Enéias.

⁶¹⁸ Gummere: “Nothing that has an attractive value, is base.”

⁶¹⁹ *Nefas*: O sentido do termo vai além de simples “mal” ou “impropriedade”. No período clássico, era utilizado para apontar fenômenos sacrílegos, abomináveis e moralmente destrutivos (*OLD*).

[2] A mim Fabiano⁶²⁰ não parece atirar o discurso, mas o afixar⁶²¹: em verdade, ele é vasto e sem agitação, ainda que não proceda sem velocidade. Isso é o que ele revela claramente e demonstra: não ser elaborado nem muito distorcido. Mas ainda que seja como você quer que acreditemos, ele elaborou o caráter, não as palavras, e escreveu tais coisas para as almas, não para os ouvidos. (*Ep.* 100, 2)

[5] Fabiano não era negligente no discurso, mas tranqüilo⁶²². Dessa forma, nele você não encontrará nada que seja sórdido: suas palavras são escolhidas, mas não muito procuradas e nem, como é costume em nossa época, dispostas contra sua natureza⁶²³ ou corrompidas.

Carta 104 (parágrafos 28 a 30)

“Tais coisas o alteraram tão pouco, que nem mesmo puderam alterar seu semblante. Observe que elogio maravilhoso e singular! Até o último momento, ninguém viu Sócrates muito alegre ou muito deprimido: ele foi constante em tamanha inconsistência da Fortuna. [29] Quer um outro exemplo, tome o de M. Catão, o jovem, com quem a Fortuna agiu de modo mais hostil e mais obstinado. Quando ele a resistiu em todos os momentos, e, pela última vez, também na morte, mostrou que um homem corajoso podia viver com a Fortuna lhe sendo contrária: toda sua vida se

⁶²⁰ O exemplo de Fabiano em um contexto que trata da relação entre filosofia e oratória não é sem propósito: quando jovem, Fabiano teria se tornado ilustre devido a sua habilidade em discursar, e, quando se voltou à filosofia, anos mais tarde, teria carregado à nova profissão a maestria técnica que obteve quando jovem. Cf. B. Inwood, “Sêneca and his philosophical milieu”, in *Harvard Studies in Classical Philology*, p. 64.

⁶²¹ *Non effundere (...) sed fundere*: Procuramos reproduzir a semelhança fonética entre os verbos *effundere* (“deixar escoar”; “derramar”) e *fundere* (“aprofundar”; “fundamentar”).

⁶²² *Securus*: Cf. Pohlenz, I, sobre a relação entre *securitas* e a *homología* estoica. Armisen-Marchetti comenta o uso da mesma palavra na carta. Cf. Armisen-Marchetti, p. 42. Cf. também a *Ep.* 40, 2.

⁶²³ *Contra naturam suam*: Embora contenha referência à natureza, a expressão não tem, aqui, qualquer relação com o conceito de “harmonia”, e parece se referir apenas à transgressão das convenções gramaticais tradicionais.

passou entre armas contra civis, ou em uma ocupação civil que já antecipava uma guerra civil. E você poderia dizer que ele, não menos do que Sócrates, *esteve apto a dizer que, entre escravos, resguardava sozinho a liberdade^{624*}, a menos que você pense que Gneu Pompeu, César e Crasso eram amigos da liberdade. [30] Independente de a República ter mudado tantas vezes, ninguém viu Catão mudado; ele se conservou o mesmo em todas as circunstâncias: na pretura, na derrota, na acusação, na administração da província, na opinião pública, no exército, na morte. Por fim, quando havia tensão na República, porque de um lado estava César, com o suporte de uma dezena de legiões aguerridas, completamente preenchidas por povos estrangeiros, e, de outro, havia Gneu Pompeu, satisfeito em ser um contra todos. Quando alguns tendiam a César e outros a Pompeu, apenas Catão agiu de modo diferente e tomou o partido da República.”

Carta 107 (parágrafos 7 a 12)

[7] O inverno traz o frio: deve-se resfriar. O verão restabelece as altas temperaturas: deve-se passar calor. As oscilações do céu desafiam a boa saúde: deve-se adoecer. Mesmo uma fera selvagem nos há de acometer em algum lugar, ou ainda um homem, mais destrutivo do que todas as feras⁶²⁵. Ora água nos arranca algo, ora o fogo.⁶²⁶. Essa condição das coisas não podemos mudar; podemos fazer isto: adotar uma alma grande e digna de bom homem, a fim de que

⁶²⁴ A passagem apresenta problemas quanto à transmissão textual, e Noblot acrescentou muito ao original: *Et hunc licet dicas non minus quam Socraten <apte> in servis se <libertati servire per se> dixisse*. Noblot verte o trecho por “et l’on peut dire de lui, comme de Socrate, qu’il disait vrai lorsqu’il declara qu’an milieu de gens asservis, tout seul il servait la liberté”; Gummere, por outro lado, traduz por “And you may say that he, just as much as Socrates, declared allegiance to liberty in the midst of slavery”.

⁶²⁵ Para maiores considerações acerca da essência do homem em Sêneca, cf. H. Wedeck, “Seneca's humanitarianism: the testimony of the *Epistulae Morales*”, in *The Classical Journal*, Vol. 50, n. 7, pp. 319-320 e p. 336. Sobre outros sentidos do contraste entre homem e animal, cf. *Ep.* 41, 8 na qual o filósofo afirma os animais serem desprovidos de razão e, portanto, de natureza inferior aos seres humanos; e também a *Ep.* 7, 4, em que Sêneca compara animais selvagens e seres humanos. Quanto ao recurso senequeano de usar de paradoxos e afirmações ousadas com objetivo didático, cf. A. L. Motto, *Seneca sourcebook*, pp. x-xxiii.

⁶²⁶ *Aliud aqua, aliud ignis*: há passagem semelhante na *Ep.* 103, 2; na na *Ep.* 91, 11, trata-se também de rios e incêndios enquanto agentes de destruição das coisas terrestres (cf. Noblot, p. 175, n. 5).

corajosamente suportemos os eventos fortuitos, e de nos harmonizarmos⁶²⁷ com a natureza. [8] Você vê, no entanto, que a natureza equilibra este reino por meio de mudanças: tempos serenos sucedem a a céus nublados; os mares se agitam depois da calmaria; os ventos revezam os seus sopros; o dia segue a noite; parte do céu se eleva, parte declina: a eternidade consiste em elementos opostos. [9] É a essa lei que nosso espírito deve se adaptar; a ela deve seguir, a ela deve obedecer. E considere tudo o que ocorre como se devesse ter ocorrido, e não queria subjugar a natureza. O melhor é suportar o que não se pode corrigir, e se atender sem resmungar ao deus, criador a partir do qual tudo provém. É um péssimo soldado que choramingando segue seu general. [10] Por esse motivo, aceitemos seus comandos com entusiasmo e bem dispostos, e não nos desviemos do curso⁶²⁸ desta dessa belíssima obra, na qual está entretecido tudo quanto havemos de experimentar. E que nos dirijamos a Júpiter, por cujo comando esta imensidão é conduzida, da mesma maneira que nosso Cleantes a ele se dirigiu com versos extremamente eloqüentes, os quais o exemplo de Cícero, homem extremamente eloqüente, me permite verter em nossa língua. Se lhe agradarem, que você os tenha em boa estima. Se lhe desagradarem, você há de compreender que nisto estou seguindo o exemplo de Cícero⁶²⁹:

[11] Conduzi, ó genitor e senhor do pólo celeste

⁶²⁷ *Consentiamus naturae*: Esse é o trecho da carta 107 que, por meio do verbo *consentire*, apresenta de modo mais explícito a noção de harmonia (com a natureza) (cf. Introdução e capítulo III). Convém notar que, nessa expressão, a “natureza” é se mostra próxima dos eventos do destino (cf na mesma frase o termo *fortuita* (grifo nosso), de mesma família de *Fors*, *Fortuna*). A aproximação entre destino e natureza não é uma ocorrência isolada na literatura estoica, podendo ser verificada, por exemplo, também na *Ep.* 16, 4-6; e em Diógenes Laércio, VII, 135-36.

⁶²⁸ *Cursum*: aqui o sentido militar do termo *cursus* (“charge, onrush”, *OLD* sentido 2) presta-se a dar continuidade da imagem do soldado (representando o homem) e seu general (a natureza). uma das acepções do termo *cursus* é “série, sucessão” (*OLD*, sentido 10). Se interpretado dessa forma, pode se ver aqui mais um indício de que Sêneca aproxima a referida *natura* do sentido de destino no estoicismo. Cf. discussão sobre o destino no estudo introdutório.

⁶²⁹ Os versos transcritos, com exceção do último (cf. nota *infra*), constam do ao *Hino a Zeus* de Cleantes, sucessor de Zenão, e em grego consta como: *Ágou dé m', ô Zeû, kai sú g' , he Peproméne, hopoi poth' hymên eimî diatetagnénos. Hos hepsomai g' aoknos, èn dé ge mè thélo, kakòs genòmenos oudèn hêton hépsomai*. Cf. *SVF*, I, 527; e M. Marcovich, “On the origin of Seneca's “ducunt volentem fata, nolentem trahunt”, in *Classical Philology*, Vol. 54, n. 2, pp. 119- 121.

aonde quer vos te agrade: não haverá demora em vos obedecer.

Atendo-vos bem disposto. Caso não o faça, hei de vos acompanharo gemendo,
e, como um homem vil, hei de suportar o que deveria ter sido feito por um homem de bem.

Os destinos conduzem quem o aceita de bom grado, e arrastam quem lhe resiste⁶³⁰.

[12] Assim vivamos, assim falemos: que o destino nos encontre preparados e bem dispostos. Uma grande alma é aquela que a ele se entrega; mas é fraca e desprezível aquela que luta contra ele e que não só julga mal a organização⁶³¹ do universo, como também prefere corrigir os deuses antes que a si mesmo. Adeus.”

Carta 108, parágrafos 5 a 6

[5] “Não conhecemos certas pessoas que por muitos anos assistiram às aulas de algum filósofo, e não apresentam nem mesmo a cor do progresso⁶³²?” E por que não conheceria? De fato, são os mais persistentes e assíduos, esses que chamo não de ‘discípulos’, mas de ‘inquilinos dos filósofos’. [6] Alguns deles vêm para ouvir, não para aprender, assim como o motivo que nos conduz ao teatro é o desejo de agradar os ouvidos ou com um discurso, ou com uma bela voz, ou com uma peça. Observe que, para a maior parte da audiência, a escola dos filósofos é uma

⁶³⁰ O último verso do poema (*ducunt uolentem fata, nolentem trahunt*), ausente das citações gregas do referido poema de Cleantes, é considerado uma criação particular de Sêneca. Para maiores considerações acerca dessa expressão, cf. M. Marcovich, “On the origin of Seneca’s “*ducunt uolentem fata, nolentem trahunt*”, in *Classical Philology*, Vol. 54, n. 2, pp. 119- 121.

⁶³¹ *Ordine*: Também pode significar “seqüência” ou “sucessão”, o que reflete a argumentação de Sêneca sobre os ciclos da natureza (verão e inverno; dia e noite; tempestade e calmaria; céu limpo e encoberto; etc.). Cf. nota supra sobre o termo *cursum*.

⁶³² Gummere traduz como “the slightest tinge of wisdom”; Noblot opta por “quelque teinture superficielle”. O sentido exato é “sem nem mesmo apresentar um progresso aparente”.

hospedaria para o ócio. Não a freqüentam com o propósito de abandonar quaisquer vícios, de aceitar qualquer regra de conduta para a vida, a partir da qual possam examinar seu caráter, mas para que se deleitem por completo com os prazeres do ouvido. Ainda há alguns que vêm com tábuas de anotação, não para copiar o assunto, mas as palavras, para que as repitam de modo tão ineficaz aos outros como foram ineficazes para eles. (*Ep.* 108, 5-6)

Carta 115, parágrafos 1 e 2

[1] Não quero, meu caro Lucílio, que você fique excessivamente ansioso acerca das palavras e da composição: tenho coisas mais importantes com que você se preocupe. (...) Sempre que você vir um estilo discursivo⁶³³ rebuscado e de aparência elegante⁶³⁴, de quem quer que seja, saiba que tampouco a alma dele está menos ocupada com tais futilidades. O grande homem fala de uma maneira mais tranqüila⁶³⁵ e com mais firmeza; em tudo aquilo que diz, tem mais autoconfiança do que cuidados. Você conhece os jovens arrumadinhos, de barba e cabelo tratados⁶³⁶, que parecem sair de uma embalagem: deles, não se espere nada de firme, nada de sólido. O estilo⁶³⁷ é o ornamento da alma⁶³⁸: se ele é penteado⁶³⁹, maquiado⁶⁴⁰, e ainda arrematado artesanalmente⁶⁴¹,

⁶³³ *Oratio* tem, dentre seus sentidos, o de “discurso”, “estilo de discurso”, ou, de modo mais conciso, “estilo”.

⁶³⁴ *Sollicitam/politam*: Möller (*op. cit.*, p. 242) comenta brevemente as duas expressões (*oratio sollicita/oratio polita*), afirmando que o verbo *polire* tem um parentesco com a terminologia literária antiga (*lima*, “lima” e *labor*, “esforço”), que aparece na *Arte poética* de Horácio (291-8) e deixa vestígios em outras cartas de Sêneca (cf. sobretudo na *Ep.* 2).

⁶³⁵ *Remissius*: Möller (*op. cit.*, p. 243, n. 1043) aponta outros usos do termo *remissus* no contexto da retórica (*Rhet. Her.* 3,13, 23: *sermo est oratio remissa*; Cic, *Brut.*, 317).

⁶³⁶ *Nitidos*: no âmbito da retórica antiga, *nitidus* pode significar um estilo “elegante” (cf. *OLD*, sentido 7.a), mas o termo também pode ser aplicado a obras de arte, designando-as como “muito belas” (cf. *OLD*, sentido 7.b).

⁶³⁷ *Cultus*: segundo o *OLD* (sentido 7.a), no âmbito da retórica, o vocábulo *cultus* refere-se a “ornamento” ou “aparência”.

⁶³⁸ Segundo Möller (*op. cit.*, p. 244), essa sentença (*oratio cultus animi est*) é um outro modo de expressar o provérbio da carta anterior (*talis oratio fuit (...) qualis uita*). Cf. *Ep.* 114, 1.

⁶³⁹ *Circumtonsa*: literalmente, o adjetivo *circumtonsus* significa “tosquiado ao redor da cabeça”. Trata-se de um tipo de corte de cabelo. Em sentido figurado, designa-se aqui um estilo “limado” (cf. Saraiva, que remete a Sêneca).

também mostra que a alma não é sincera, e que tem algo de efeminado⁶⁴². A sofisticação⁶⁴³ não é ornamento próprio de homem. (*Ep.* 115, 1-2)

Carta 118 (parágrafos 8-17)

Nos parágrafos anteriores à passagem selecionada para versão e estudo, Sêneca havia discorrido sobre o fato de grande parte das pessoas desejar algo que erroneamente acreditam ser um bem, por cuja obtenção despendem muito tempo e empenho. A fim de evitar que tal desperdício se dê com seu aluno Lucílio, o filósofo passará a definir o que seja o bem.

“[8] Para que isso não ocorra também conosco, indaguemos sobre o que seja o bem. Sua interpretação tem sido muito variada, e diversas pessoas o descrevem de diversos modos. Alguns o definem assim: “O bem é aquilo que atrai as almas, que as chama para si”. Contra essa definição se contesta de imediato: e se realmente a atrair, mas para a ruína? Você sabe que muitos males são sedutores. O verdadeiro e o verossímil⁶⁴⁴ são diferentes um do outro. Assim, aquilo que é um bem está vinculado àquilo que é verdadeiro: pois algo não é um bem a menos que seja

⁶⁴⁰ *Fucata*: o adjetivo *fucatus* vem do verbo *fucare*, “pintar”, “tingir”. Portanto, a referência inicial remonta a cores obtidas por tintura, artificiais (cf. *OLD*, sentido 1). O verbo é mencionado por Ovídio e Horácio como o procedimento de pôr cores no rosto (cf. Saraiva), maquiar-se. Noblot traduz o termo como “fardé”. Em sentido figurado, *fucatus* se refere a alguém ou algo “fingido”, “dissimulado”.

⁶⁴¹ *Manu facta*: literalmente, “feito à mão”, “fabricado”. *Oratio manu facta* significaria “estilo artificial, que não tem naturalidade”, segundo Saraiva (que remete, mais uma vez, a Sêneca para referir-se a uma expressão que justapõe discurso e termos relacionados a cuidados com a aparência ou com o feitiço de algo).

⁶⁴² *Fractus*: particípio de *frangere*, “quebrar”, o termo pode significar “debilitado”, “débil”. Em referência a gestos ou discursos, denota “efeminado”, “afetado” (cf. *OLD*, sentido 4). Cf. também nossa nota supra à *Ep.* 114, sobre os termos *inflatal/infracta*. A afirmação não parece ser necessariamente misógina: ao usar o termo “efeminado” para classificar negativamente uma pessoa ou um estilo, devemos notar que tal adjetivo é ruim, no caso, visto que aplicado a homens, pois ser afeminado seria contra sua natureza.

⁶⁴³ *Concinnitas*: “elegância”, “adereço” do estilo (cf. *OLD*, sentido 1a) ou da aparência, “charme”, “graça” (cf. *OLD*, sentido 1b). Trata-se, aqui, da preocupação (excessiva) com a aparência.

⁶⁴⁴ *Veri et ueri similis*: O *OLD* aponta para os seguintes sentidos do vocábulo *uerus*: “real (em oposição a falsificado)”, para o sentido 1.a; e “real (em oposição a ilusório)”, para o sentido 2.a. Em relação a *ueri similis*, o *OLD* indica que é uma expressão comum, podendo ser encontrada justaposta, e significa “algo aparentemente consistente com a realidade; que tem a aparência de verdadeiro” (sentido 7.b), verossímil, portanto.

também verdadeiro. Mas aquilo que atrai e seduz para si é verossímil⁶⁴⁵: seduz sutilmente, instiga e atrai⁶⁴⁶.

[9] Alguns definiram assim: “O bem é aquilo que incita o desejo de si, ou que incita o ímpeto⁶⁴⁷ da alma em sua direção”. A mesma objeção se contrapõe também a essa definição; pois, dentre as coisas que incitam o ímpeto da alma, muitas são buscadas para o mal dos que as buscam. Estão mais corretos os que definiram assim: “O bem é aquilo que incita o impulso em sua direção de acordo com a natureza, e deve ser buscado apenas quando se começar a merecê-lo”. Agora ele também é algo excelente⁶⁴⁸, pois isso é algo perfeitamente digno de se buscar.

[10] O próprio assunto me sugere apontar qual seja a diferença entre o bem e a excelência⁶⁴⁹. Ambos têm uma propriedade que lhes é mista e inseparável: de um lado, não é possível que o bem exista sem que nele haja algum aspecto da excelência; de outro, a excelência é, sempre, um bem. Então qual é a diferença entre os dois? A excelência é o bem perfeito, por meio de que a vida feliz é alcançada, em contato com ela as demais coisas também se tornam boas. [11] Quero dizer o seguinte: existem certas coisas que não são nem boas, nem ruins, como o serviço militar, a diplomacia, a carreira jurídica. Ao serem administradas de modo excelente, elas começam a se tornar bens, e passam da categoria dos indiferentes⁶⁵⁰ à do bem. O bem é produzido pela parceria com a excelência; a excelência é um bem por si mesma. O bem

⁶⁴⁵ *Veri similis*: Aqui se repete o termo utilizado na sentença anterior (cf. nota *supra*), o que parece sugerir o reforço na expressão da “aparência de legitimidade”, i.e., apenas aparentemente consistente com a realidade

⁶⁴⁶ *Subreptit, sollicitat e adtrahit*: Notável a gradação com efeito de expressar um aumento de intensidade da atração exercida por aquilo que é falsamente bom.

⁶⁴⁷ *Impetum*: Como discutimos em nosso estudo introdutório, em linhas gerais, *impetus* significaria “um impulso natural que busca a realização da essência do ser”, manifestando-se como o instinto nos animais (cf. *Ep.* 41, 6) e como razão no homem, mas aqui pode ser visto como uma transposição direta da terminologia técnica estoica, a saber, do termo grego *hormé*. (cf. M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies*, pp. 216-217). Sandbach (*The Stoics*, pp. 60-61) complementa tal informação: nos animais, o *impetus* os levaria a reagir automaticamente a uma impressão; nos humanos, por outro lado, o *impetus* está submetido à razão, que deve aceitar ou recusar a reação à situação dada.

⁶⁴⁸ Nesta carta, pareceu-nos mais adequado traduzir *honestum* por “excelente”.

⁶⁴⁹ *Bonum honestumque*: A discussão acerca da diferença entre *bonum* e *honestum* ocorre também em outras cartas (71,4 *et seqs*; 74, 30; 76, 16 *et seqs*; 87, 25). cf. Gummere, p. 364, n. a, e nota de Noblot, p. 60, n. 1.

⁶⁵⁰ *Dubium*: tanto Noblot como Gummere vertem o termo *dubium* como designando a categoria dos indiferentes (*adiaphora*).

decorre⁶⁵¹ da excelência; a excelência existe por si mesma. O que é um bem poderia se tornar um mal; o que é excelente não poderia se tornar nada que não seja um bem. [12] Alguns proferiram⁶⁵² a seguinte definição: “o bem é o que está em de acordo com a natureza”. Preste atenção ao que direi: o que é um bem está de acordo com a natureza; mas não se segue necessariamente que o que está de acordo com a natureza também seja um bem. Há muitas coisas que de fato estão de acordo com a natureza⁶⁵³, mas são tão insignificantes que não lhes convém atribuir o título de “bem”. São banais, desprezíveis. Entretanto, nenhum bem pode ser minimamente desprezível⁶⁵⁴, pois na mesma medida em que algo é pequeno, nessa mesma proporção ele não é um bem, e quando começa a ser um bem, deixa de ser pequeno. Como, então, se reconhece um bem? Caso esteja perfeitamente de acordo com a natureza⁶⁵⁵. [13] Você pergunta: “Você admite que o que é um bem está de acordo com a natureza: essa é sua propriedade. Admite também que existem outras coisas que estão, de fato, de acordo com a natureza, embora não sejam um bem. Então de que modo aquela pode ser um bem, se estas não o são?” [14] Certamente que através de sua própria grandeza. Não é novidade que certas coisas se transformam ao crescer. Terminada a infância, a criança torna-se um jovem. Sua propriedade se torna outra: o primeiro era irracional, este é racional. Certas coisas há que, ao crescerem, não

⁶⁵¹ *Fluit*: Traduzimos o termo por “decorrer” para manter o efeito de movimento contido no verbo *fluere* (“fluir”).

⁶⁵² *Reddiderunt*: esse verbo dicendi é solene (cf. Noblot, t. III, p. 61, n. 1). Cf. também *Ep.* 94, 28. A definição é apresentada por Cícero, em *De finibus*, V, 89: *Bonum appello quicquid secundum naturam est, quod contra malum*. (“Denomino “bem” o que que esteja de acordo com a natureza; e “mal” o que é contrário a ela”). Sêneca, nesse caso, parece apontar o equívoco da definição ciceroniana. Ressaltamos que essa não é a única possível alusão a Cícero presente na carta: o filósofo parece se remeter a ele novamente no parágrafo 15 (cf. nota *infra*).

⁶⁵³ *Consentiunt*: Na passagem original Sêneca varia a expressão que designa “acordo com a natureza”, empregando, aqui, o verbo *consentire*, e não a fórmula *secundum naturam*. Convém notar, porém, que, em dois parágrafos, a expressão *secundum naturam* é empregada sete vezes (e num total de nove vezes ao longo dessa carta). Acreditamos que isso seja um recurso retórico utilizado pelo filósofo, que enfatiza a importância de tal expressão na argumentação. Para maiores informações acerca da repetição como recurso didático em Sêneca, cf. E. Paratore, pp. 593-94.

⁶⁵⁴ Aqui Sêneca efetua um silogismo: A) Há coisas que estão de acordo com a natureza; B) tais coisas são insignificantes; C) mas nenhum bem pode ser insignificante. Tais coisas, embora de acordo com a natureza, não são, portanto, um bem.

⁶⁵⁵ *Perfekte*: O termo antecipa o tema dos próximos parágrafos.

mudam apenas quanto ao tamanho, mas transformam-se em outras. [15] “Porém, o que se torna maior não se torna outra coisa”, você diz. “Não há diferença em despejar o vinho em um barril ou em um jarro; em ambos o vinho mantém a mesma propriedade. E também, em pequena ou grande quantidade, o sabor do mel não é diferente”. Você dá exemplos de um assunto diverso⁶⁵⁶, pois nessas coisas a qualidade é constante: não importa o quanto aumente, ela permanece a mesma. [16] Certas coisas se mantêm em gênero e qualidade quando são ampliadas. Há outras que, após grande crescimento, um último acréscimo, enfim, as transforma, e lhes imprime uma condição nova e diversa daquela em que estavam. Uma única pedra faz a abóbada: aquela que se interpõe às laterais inclinadas e as une quando é colocada. Mas por que motivo é o último acréscimo o responsável por engendrar tanto, se é tão pequeno? Porque ele não aumenta o objeto em questão, mas o completa. [17] Certas coisas, em seu desenvolvimento, abandonam sua forma original e transmutam-se em uma nova⁶⁵⁷. Quando a mente estendeu algo por muito tempo, e cansou-se de lhe acompanhar a grandeza, aquilo começou a ser chamado ‘infinito’, porque, embora finito, por fim se tornou algo muito diferente do que era, quando considerado apenas vasto. Da mesma maneira, acreditamos que algo é difícil de dividir, e, devido à crescente dificuldade, descobre-se que tal coisa é indivisível. Desse modo, a partir daquilo que se movia com muito esforço e dificuldade, nos dirigimos para o que é imóvel. Seguindo o mesmo raciocínio, dizemos que uma coisa estava de acordo com a natureza: sua grandeza a converteu em outra propriedade e fez dela um bem. Adeus.”

⁶⁵⁶ É provável que aqui Sêneca se refira novamente a Cícero, que, ao tratar de assunto semelhante, utilizara o exemplo do mel como analogia do sumo bem: *Vt enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc de quo agimus est illud quidem plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere ualet, non magnitudine.* (“Tal como o mel, por mais doce que seja, é percebido como doce não por comparação com outras coisas, mas sim pela qualidade própria de seu sabor, também esse bem, acerca do qual discutimos, é valorizado imensamente, mas esse valor depende de sua qualidade, não de seu tamanho”) Cícero, *De finibus*, III, 34.

⁶⁵⁷ Sobre a teoria da *accessio* (“acrécimo”), a adição de uma vantagem externa, no direito romano, tal como sua distinção com relação ao tema da presente carta, cf. Gummere, p. 368, n. a.

Carta 122 (parágrafos 1-7; 17-19)

Parágrafos 1 a 7:

“[1] Já é perceptível uma diminuição no dia⁶⁵⁸. Ele recuou consideravelmente, mas, ainda assim, de modo a deixar bastante tempo para quem se levanta, por assim dizer, com o próprio dia. É mais dedicado e louvável⁶⁵⁹ aquele que o espera e se adianta⁶⁶⁰ à primeira luz do dia: é vergonhoso alguém, cuja vigília começa ao meio-dia, jazer entorpecido com o sol a pino: e a muitos parece que essa hora ainda é madrugada. [2] Há aqueles que inverteram as funções do dia e da noite, e, apenas no início do cair da noite, abrem os olhos inchados pela ressaca⁶⁶¹ da véspera. Pode-se afirmar que a situação deles é a mesma dos que, como diz Virgílio, a natureza situou afastados de nós, em regiões diretamente opostas à nossa:

Quando o primeiro Sol nascente nos sopra seu com seus cavalos ofegantes,
para eles, enrubecendo, a Vésper acende suas luzes tardias⁶⁶².

⁶⁵⁸ *Detrimentum iam dies sensit*: Literalmente, “o dia já sofreu uma diminuição”, isto é, já é possível notar que o dia está ficando mais curto. Tal informação nos indica que essa carta foi escrita no outono ou no inverno, épocas em que a luz do dia fica mais escassa que nas demais estações do ano. Essa frase introduz os temas desenvolvidos na carta, a saber, a escuridão e a relação do homem com os ciclos naturais.

⁶⁵⁹ *Officiosior meliorque*: Reale traduz por “sollecito e lodevole” (“solicito e louvável”), valendo-se do contexto do sono e vigília dessa carta. Noblot, por outro lado, verte por “plus soucieux du devoir, plus consciencieux” (“mais preocupado com o dever, mais consciencioso”), optando pelo sentido social de *officiosus*.

⁶⁶⁰ *Resiluit/exilit*: São verbos com a mesma raiz, mas sentido opostos. Por esse motivo optamos pelos equivalentes no português “recuar” e “adiantar” (cf. *OLD*, *resilio*, sentidos 1, 2, 3 e 4; *exsilio*, sentidos 1, 2 e 3).

⁶⁶¹ *Crapula*: do grego, *kraipalao* (“ter dor de cabeça”) e *kraipalê* (“a dor de cabeça dos bêbados”; “ressaca”), já mencionada em carta anterior.

⁶⁶² Virgílio, *Georg.*, 1, 250-51.

Mas não é a posição geográfica⁶⁶³ daquelas pessoas que está oposta a nós, e sim sua vida. Há antípodas⁶⁶⁴ nesta mesma cidade que, como diz Catão, nunca viram o sol nascer ou se pôr. [3] Você julga que tais pessoas possam saber de que maneira se deve viver, se elas nem mesmo sabem quando viver? E como podem temer a morte, uma vez que se enterraram vivas?⁶⁶⁵ Trazem tantos maus presságios quanto aves noturnas⁶⁶⁶. Deixe que eles passem suas noites⁶⁶⁷ em meio a vinhos e ungüentos, deixe que dispendam o tempo de sua vigília invertida com banquetes e ainda com cozidos servidos em travessas⁶⁶⁸ diversas: não estão banquetecendo, mas oferecendo cerimônias fúnebres⁶⁶⁹ a si mesmos. Os mortos, no entanto, são sepultados durante o dia⁶⁷⁰. Mas, por Hércules, o dia nunca é longo para alguém ativo. Estendamos a vida: seu dever e seu fundamento consistem na ação. Que a noite seja restrita, e que dela se transfira um pouco para o dia.

[4] A fim de que engordem mais facilmente, as aves que vão sendo preparadas para os banquetes são mantidas imóveis no escuro. Da mesma maneira, o inchaço invade o corpo que jaz indolente e sem exercícios, e na escuridão sua gordura inerte se desenvolve sorrateiramente. Mas os corpos desses que se entregaram às trevas têm uma aparência repugnante. De fato, sua cor é

⁶⁶³ *Regio*: Quando na forma “*ex regione*”, seguido por dativo ou genitivo, o termo tem o sentido de “diretamente oposto”, significado apropriado ao contexto do parágrafo (*OLD*, sentido 2).

⁶⁶⁴ *Antipodes*: Em latim, o termo denomina “pessoas que vivem de lados opostos da terra” (*OLD*). Mantivemos o termo cognato em português, ainda que o *Dicionário Houaiss* indique que a palavra “antípoda” significa “algo que se situa em lugar diametralmente oposto” ou “que tem característica opostas”. Cf. Houaiss, sentidos 2, 3 e 4.

⁶⁶⁵ Cf. *Ep.* 77, 19; 82, 2, Noblot, p. 84, n. 3.

⁶⁶⁶ Gummere (p. 412) afirma que tais aves noturnas proverbiais portadoras de mau agouro seriam corujas.

⁶⁶⁷ *Tenebras suas*: Literalmente “suas trevas”, isto é, suas noites. Gummere (p. 412) traduz por “hours of darkness”; Noblot por “ténébreuse existence”.

⁶⁶⁸ *Feracula*: Também encontrado como *ferculum* em outros textos, denota “uma travessa <de alimentos>” ou “uma refeição” (*OLD*, sentido 2), conforme em carta traduzida *supra*.

⁶⁶⁹ *Iusta sibi faciunt*: segundo o *OLD*, *iustum* tem uma acepção específica para “oferenda fúnebre”, “funeral” (*OLD*, sentido 3.b).

⁶⁷⁰ Possível alusão à *Parentalia* (“the Roman festival of the family dead”, cf. *OLD*), celebrada especialmente entre os dias 13 e 21 de fevereiro, festividade que ocorria durante o dia. Cf. Gummere *ad. loc.* Noblot aponta ainda duas passagens semelhantes: *Ep.* 82,3; e 60, 4. Como complemento, apontamos a *Ep.* 12, 8 -9.

mais alarmante⁶⁷¹ do que a das pessoas pálidas por doença: débeis e enfraquecidos, tornam-se brancos, e embora estejam entre os vivos, sua carne já é um cadáver. Eu diria, porém, que este é o menor de seus males. Quanto mais escuridão há em sua alma! Ela entorpece a si mesma⁶⁷², perde a capacidade de ver⁶⁷³ e tem inveja dos próprios cegos: pois de que adianta ter olhos para serem usados no escuro? [5] Você indaga como ocorre tal depravação⁶⁷⁴ da alma, a saber, a fuga à luz do dia⁶⁷⁵ e a transferência de toda sua vida para a noite? Todos os vícios lutam contra a natureza, todos abandonam a ordem que é devida⁶⁷⁶. Este é o propósito da luxúria: alegrar-se com o que é perverso, e não apenas desviar-se do que é correto, mas apartar-se dele o mais longe possível, e, a seguir, até mesmo se fixar no que lhe é oposto⁶⁷⁷.

[6] Não lhe parecem viver contra a natureza as pessoas que bebem em jejum, que acolhem com as veias vazias⁶⁷⁸ o vinho e passam à comida já embriagados? Isso, no entanto, é um vício freqüente⁶⁷⁹ nos jovens, que exercitam sua força física, de modo que bebem quase à beirada da piscina entre os banhistas nus. Pior: eles se embebedam e raspam continuamente o suor

⁶⁷¹ *Susceptor*: Esse vocábulo pode ser interpretado de diversos modos: Noblot verte-o por “inquietante”; Reale, por “suspeita”; Gummere, “alarmante”, solução que nos pareceu mais próxima das expressões usadas na medicina, (contexto assegurado por termos como *morbo, pallentibus, languidi, euanidi, albent*).

⁶⁷² *In se stupet*: “Paralisar” (*OLD*, sentido 1); “entorpecer”, “confundir” (*OLD*, sentido 2).

⁶⁷³ *Caligat*: derivado de *caligo*, “escuridão”, “obscuridade”, “nebulosidade” o verbo *caligare* também tem, além do sentido mais visual (*OLD* 1, 2), os de “torpor mental”, “obscurcimento do raciocínio” (*OLD* 2b), e “ausência de percepção”, e até mesmo “cegueira moral” (quanto a este, cf. *OLD*, sentido 7).

⁶⁷⁴ *Prauitas*: Cf. *Ep.* 75, 11: (...) *morbus est iudicium in prauo pertinax*, “a doença é um juízo obstinado na depravação”. A carta 75 foi analisada com mais detalhes no primeiro relatório de nosso estudo de Iniciação Científica, mencionado *supra*.

⁶⁷⁵ *Diem*: Pode significar tanto “dia”, como também “luz do dia”. Tendo em vista o constante contraste entre luz e sombra presente na carta, optamos pelo segundo sentido.

⁶⁷⁶ *Ordinem*: Além o sentido de “ordem”, “organização”, pode também indicar uma “ordem comum”, isto é, não extraordinária.

⁶⁷⁷ É perceptível, aqui, a retomada do exemplo geográfico dos contrários, apresentado no segundo parágrafo.

⁶⁷⁸ Isto é: “vazias de alimentos”.

⁶⁷⁹ *Frequens*: É notável que, nesse ponto, Sêneca trata de um outro tipo de organização comum. Ao reconhecer uma constância na atitude de tais jovens, deduz que até mesmo entre indivíduos extravagantes existe um hábito comum. Desse modo, a argumentação do filósofo não é, como pareceria a uma primeira vista, em defesa do conceito de ordem enquanto mera regularidade e organização, mas sim da “ordem natural”, ou seja, de uma “ordem que toma a natureza como padrão”. A crítica presente nesses parágrafos volta-se, pois, para a dissonância entre os hábitos individuais e a ordem da natureza (representada em grande parte pela relação de ciclicidade entre o dia e a noite).

produzido pelas bebidas constantes e pelo calor. Para eles,⁶⁸⁰ beber após o almoço e o jantar é vulgar; é isso o que fazem os pais de família camponeses, ignorantes do verdadeiro prazer. Deleita-lhes o vinho puro⁶⁸¹, que não flutua junto com a comida, mas sim penetra livremente nos nervos. A embriaguez agrada quando se acomoda no vazio!

[7] Não lhe parecem viver contra a natureza os que se transvestem com roupas femininas? Não vivem contra a natureza os que têm uma expectativa de viver o esplendor de sua infância, embora tenham uma outra idade⁶⁸²? O que pode haver de mais cruel ou mais digno de pena? Nunca será de fato um homem, a fim de se submeter por mais tempo a um homem⁶⁸³? E, uma vez que o seu próprio sexo não lhes afastou da indignidade⁶⁸⁴, nem mesmo sua idade os afasta? [8] Não vivem contra a natureza aqueles que, no inverno, cobiçam rosas, e por meio do fomento de águas quentes, e de hábeis alterações da temperatura hibernal, produzem uma flor primavera! Não vivem contra a natureza aqueles que cultivam pomares no alto das torres? Pomares cujas florestas acenam no telhado e nas cumeeiras das casas, tendo suas raízes nascido no lugar aonde as copas das árvores dificilmente chegariam? Não vivem contra a natureza aqueles que estabelecem os fundamentos de seus balneários no mar, a quem não parece refinado nadar em outro lugar a não ser em lagos quentes golpeados pelas ondas e pela tempestade? [9] Tendo decidido desejar tudo o que é contrário ao costume da natureza, finalmente terminaram por

⁶⁸⁰ O discurso indireto livre de Sêneca pode nos levar a confundir o objeto de sua crítica, que continua sendo os hábitos dos jovens devassos, e não os chefes de família. Seguimos aqui Gummere, que evidencia a ironia de Sêneca na passagem, acrescentando “para eles” (“to them”), na tradução: é para os jovens que beber vinho junto ou depois da comida seria algo pouco refinado.

⁶⁸¹ *Merum*: “o vinho que não foi misturado com água” (*OLD* 1a), “mero”. Era costume nos banquetes diluir o vinho na água, em quantidades que variavam segundo a ocasião. Evidentemente beber o vinho mero causaria uma embriaguez mais rápida.

⁶⁸² Na carta 12 Sêneca utiliza uma imagem semelhante, embora em contexto diverso: “Será que até mesmo meu favorito tornou-se uma criança? Talvez seja possível, já que a maior parte de seus dentes está caindo”.

⁶⁸³ *Nunquam uir erit ut diu uirum pati possit*: a formulação é clara alusão à relação sexual entre homens. A infantilização é decorrente de que, convencionalmente, dentre os gregos e romanos antigos, a postura passiva seria própria de jovens ainda imberbes. As traduções de Reali e Noblot interpretam a frase da mesma maneira,

⁶⁸⁴ Trata-se, ainda, da questão da relação sexual entre homens. Certamente para evitar explicitar o tema, Gummere, novamente mais pudico na tradução do que Sêneca foi no original, reconhece, em nota (vol III, p. 416, n. a), que sua versão não é literal (“Cannot time and man’s estate ever carry such a person beyond an artificial boyhood?”).

renunciar⁶⁸⁵ completamente a ela. “É dia: é hora de dormir. Está tudo calmo: exercitemo-nos agora, passeemos de liteira⁶⁸⁶ agora, almoçemos agora. A luz do dia se aproxima: é hora de jantar. Não devemos fazer o que o povo faz: trilhar o caminho vulgar é algo trivial e rasteiro. Abandone-se o dia típico da sociedade: que nossa manhã se torne algo singular, peculiar”. [10] Esses sujeitos, em minha opinião, estão no lugar de defuntos; pois por pouco não estão já em seus funerais: de fato, quem é que vive entre tochas⁶⁸⁷ e círios?”

A partir desse ponto, Sêneca passa a se referir à vida de alguns personagens históricos romanos, ilustrando que as atitudes excêntricas mencionadas no final do segundo parágrafo seriam não apenas possíveis, mas também algo muito concreto. Cita, em primeiro lugar, o pretor Acílio Buta⁶⁸⁸, que perdera imensa fortuna e, devido a isso, foi repreendido por Tibério por “ter acordado tarde demais”. Em seguida, menciona vários episódios da vida de alguns cidadãos romanos, relacionando-os à questão do nascer e pôr-do-sol, tal como à inversão do horário de sono e vigília.

A menção a tais episódios tem como principal função reforçar os argumentos dos parágrafos anteriores. Os personagens citados nesses exemplos são: Acílio Buta, Tibério, Nata Pinário⁶⁸⁹, Júlio Montano⁶⁹⁰, Varo, Marco Vinício⁶⁹¹, Pedão Albinovano⁶⁹², e Sexto Papínio.

⁶⁸⁵ *Desciscunt*: O *OLD* aponta para as seguintes acepções do termo: “renunciar a um compromisso” (*OLD*, sentido 1), e “abandonar a aderência a um princípio ou modelo” (*OLD*, sentido 2). Nota-se, pois, que o verbo *desciscere* implica no abandono de algo estabelecido anteriormente.

⁶⁸⁶ *Gestemur*: o sentido literal do termo é “carregar (uma liteira)”, “passear de liteira”, e “conduzir” (*OLD*, sentidos 1, 2 e 3).

⁶⁸⁷ *Faces*: Trata-se de tochas rituais utilizadas em cerimônias, empregadas por vezes até mesmo durante o dia (*OLD*, sentido 2).

⁶⁸⁸ Acílio Buta é um personagem desconhecido. (Reale, p. 1055, n. 823).

⁶⁸⁹ Nata Pinário freqüentava a corte de Tibério. (Reale, p. 1055, n. 825).

⁶⁹⁰ Júlio Montano foi um poeta épico e elegíaco, que viveu durante o século I a.C. (Reale, p. 1055, n. 824)

⁶⁹¹ M. Vínicius, tal como Nata Pinário, era freqüentador da corte de Tibério. Sêneca se refere a ele também na *Ep.* 40, 9 (Reale, p. 1055, n.826).

Apenas no parágrafo dezessete, após terminar a listagem de tantos exemplos de má conduta, Sêneca retoma a discussão filosófica do tema, como veremos a seguir.

Parágrafos 17-19

“[17] Você não deve se admirar, caso encontre tantas formas de vícios, pois eles são vários, têm inúmeras faces e não podem ser apreendidos em categorias. É simples a prática do que é correto, complexa a do que é perverso, e esta adota tantas novas variações quando puder. E o mesmo se aplica aos costumes: os que seguem a natureza são fáceis, livres de impedimentos⁶⁹³, e têm poucas diferenças. Os modos daqueles, porém, são distorcidos em muitos aspectos, e estão em desacordo não apenas com todos os outros, mas também entre si mesmos⁶⁹⁴. [18] Parece-me, no entanto, que a principal causa dessa doença é a aversão à vida comum. Do mesmo modo que alguns se distinguem dos outros por meio de uma aparência cuidada, do mesmo modo que o fazem com banquetes sofisticados e veículos elegantes, assim também anseiam se apartar do ordenamento do tempo. Não desejam transgredir do modo usual: a recompensa por suas transgressões é a má fama⁶⁹⁵. É isso o que buscam todos esses que, por assim dizer, vivem ao contrário⁶⁹⁶. [19] É por esse motivo, Lucílio, que devemos nos manter no caminho que a natureza nos prescreveu, e dele não nos desviarmos: quando se a segue, tudo é simples e fácil de obter; caminhando contra ela, nossa vida não será diferente daqueles que remam contra a correnteza. Adeus.”

⁶⁹² Pedão Albinovano foi poeta épico e epigramático, tendo sido mencionado nas obras do pai de Sêneca (Seneca Maior, *Suasoriae*, I, 15), cf. Reale, p., 1055, n. 828.

⁶⁹³ *Soluti*: *Solutus* significa “esimpedido” (*OLD*, sentidos 1, 2 e 3), “fluente” (*OLD*, sentido 8).

⁶⁹⁴ Aqui se manifesta, outra vez, a aversão de Sêneca à autocontradição, assunto discutido em nosso estudo.

⁶⁹⁵ Cf. *Ep.* 5, 1.

⁶⁹⁶ Pois, se buscam ser contrários em tudo, é justo que busquem também uma *fama* (“notoriedade”) reversa (isto é, uma *infamia*).

IX - Bibliografia

Fontes antigas:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Borhnhelm. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

AULU-GELLE. *Les nuits Attiques*. V. I- IV. Trad. R. Marache. Paris: Les Belles-Lettres, 1967.

CICERO, M. T. *Cato maior de senectute*. Ed. J. G. F. Powell, Cambridge: Cambridge University, 1988.

_____. *De diuinatione*. Trad. W. A. Falconer, v. 154. Londres: Harvard University, 1996.

_____. *M. Tulio Ciceronis de Diuinatione*. A. S. Pease (ed.). Darmstadt: Deutsche Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

_____. *De fato*. Trad. H. Rackham, v. 349. Londres: Harvard University, 1942.

_____. *De finibus*. Ed. G. P. Gould, Trad. H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1983.

_____. *De Legibus*. Trad. C. W. Keyes. Londres: Harvard University, 2000.

_____. *De natura deorum*. Trad. H. Rackham, v. 268. Londres: Harvard University, 1994.

_____. *De officiis*. Ed. G. P. Gould, Trad. W. Miller. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1990.

_____. *On Stoic good and evil*. Ed. M. R. Wright. Warminster: Aris & Phillips, 1991.

HORACE. *Satires, Epistles and Ars poetica*. Trad. H. R. Fairclough. Londres: Harvard University Press, 1999.

LAERTIUS, D. *Lives of eminent philosophers*. V. I-II. Trad. R. D. Ricks. Londres: Harvard University, 1972.

SENECA. L. A. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Ed. L. D. Reynolds, Vols. I-II. New York: Oxford University Press, 1965.

_____. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Gulbenkian, 1991.

_____. *Dialogues*. Tome II, Trad. A. Bourguery. Paris: Les Belles Lettres, 1923.

_____. *Epistles*. Ed. J. Henderson. Trad. R. Gummere. Londres: Harvard University Press, 2001.

_____. *Epístolas morales a Lucilio*, vols. I e II. Trad. I. R. Meliá. Madrid: Gredos, 2000.

_____. *Lettere a Lucilio*. Introduzione di Luca Canali. Traduzione e note di Giuseppe Monti. Milano: Rizzoli, 1991.

_____. *Lettres à Lucilius*. Ed. F. Préchac, T. I-V. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

_____. *Moral Essays*. Trad. J. W. Basore. Vols. I-II. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1985.

_____. *Tutte le opere- dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Ed. Giovanni Reale. Milão: Bompiani, 2000.

_____. *Lettere a Lucilio*. Trad. G. Scarpat. Brescia: Paideia, 1975.

Obras de referência:

BUSA, S. J. R.; ZAMPOLLI, A. *Concordantiae senecanae*. Hildesheim/New york, Georg Olms, 1975. Vol. I- II.

- ERNOUT, A. & MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1967.
- DELATTE, L.; EVRARD, E., GOVAERTS, S.; DENOOZ, J. *Lucius Annaeus Seneca - Opera Philosophica Index Verborum. Listes de fréquence relevés grammaticaux*. Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1981. Vol. I –II.
- DENOOZ, J. *Lucius Annaeus Seneca – Tragoediae Index Verborum. Relevés grammaticaux*. Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1980. Vol. I –II.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris: Hachette, 1934.
- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Clarendon, 1985.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de cultura clássica*. Trad. M. G. Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HOWATSON, M.C. (ed.). *Oxford companion to classical literature*. New York: Oxford University Press, 1997.
- KENNEY, E. J. (ed.). *The Cambridge history of classical literature*. Vol. II. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1996.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. *Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon, 1996.
- MERGUET, H. *Lexicon zu den Philosophischen Schriften Ciceros*, 1 B.. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1987.
- SARAIVA, F. R. S. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro: Garnier, 1993.
- TALBERT, R. J. A (ed.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*. Princeton: Princeton University, 2000.
- Thesaurus Linguae Latinae*. Leipzig/München, (1900-...)

Bibliografia secundária:

- ARNIM, J. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1903.
- ACHCAR, F. *Lírica e lugar-comum: alguns temas de Horácio e sua presença em português*. São Paulo: Edusp, 1991.
- ALBERTINI, E. *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*. Paris: E. Bocard, 1923.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- ATHERTON, C. *The stoics on ambiguity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- AUVRAY-ASSAYAS, “La conclusion de l’*Hercule furieux* de Sénèque: traditions grecques et clémence Stoïcienne”, *REL*, 65, 1987, pp. 158-166.
- BESSELAAR, J. van den. *O progressismo de Sêneca*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1960.
- BRAREN, I. *A Natureza literária das Epístolas Morais de Sêneca* (Tese de Doutorado – USP), 1989.
- _____. “Jocoso nas Epístolas de Sêneca”, in *Idéias, forma e Política*. v. 4, p. 33- 42.
- _____. “Por que Sêneca escreveu epístolas?”, *Letras Clássicas*, ano 3, n. 3, 1999, pp. 39-44.
- _____. “O valor do tempo”, *Letras Clássicas*, ano 3, n. 3, 1999, pp. 291-292.
- BREGALDA, M. M. *Sapientia e uirtus: princípios fundamentais no estoicismo de Sêneca* (Dissertação de mestrado; IEL - Unicamp), 2006.
- BRUN, J. *Les stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- _____. *O estoicismo*. Trad. João Amado. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CARDOSO, I. T. “Aspectos da liberdade em *As Troianas* de Sêneca”, *Letras Clássicas*, ano 3, n. 3, 1999, pp. 229-256.

- COLEMAN, R. "The artful moralist: a study of Seneca's epistolary style", in *Classical Quarterly*, Vol. 24, n. 2, 1974, pp. 276-284.
- CONTE, G. B. *Latin literature*. Trad. J. B. Solodow. Londres: John Hopkins University Press, 1994.
- _____. *The rhetoric of imitation – with a foreword by Charles Segall*. Ithaca: New York: Cornell University Press, 1996.
- CURTIUS, E. *Literatura européia e Idade Média latina*. Tradução T. Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec, 1996
- DE VOGEL, C. J. *Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations*. Vol. III, Leiden: Brill, 1959.
- DOUGLAS, A. E. (ed.) *Cicero the philosopher*. Nova York: Basic Books, 1995.
- DUNCAN, A. R. C. "The Stoic view of life", in *Phoenix*, Vol. 6, n. 4, 1953 (Dezembro-Março), pp. 123-128.
- FERRAILOLO, B. "Free will, determinism, and Stoic counsel", in *Ars Disputandi*. Vol. 6, 2006.
- GENTILE, M. *I fondamenti metafisici della morale di Seneca*. Milano, "Vita e pensiero", 1932.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- GOULD, J. B. *The philosophy of Chrysippus*. Leiden: J. Brill, 1971.
- GRASS, M. "Eudaimonism and theology in Stoic accounts of virtue", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, n. 1, 2000, pp. 19-37.
- GRIFFIN, M. *Seneca: a Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon, 1992.
- GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Fayard, 1991.
- _____. *Sénèque: Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

- HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Trad. Maria S. C. Schuback, Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1998.
- HOROWITZ, M. C. “The Stoic synthesis of the idea of natural law in man: four themes”, in *Journal of the History of Ideas*, v. 35, n. 1, pp. 3-16.
- INWOOD, B. *Os estóicos*. Trad. Paulo Fernando. T. Ferreira & Raul Filker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- _____. “The will in Seneca the Younger”, in *Classical Philology*, 95, 2000, p. 44-60.
- KLEIN, G. R. *O Édipo de Sêneca: tradução e estudo crítico* (Dissertação de mestrado; IEL - Unicamp), 2005.
- LAING, G. J. “Roman prayer and its relation to ethics”, in *Classical Philology*. Vol. 6, n. 2, 1911 (Abril), pp. 180-196.
- LAVERY, G. “Metaphors of war and travel in Seneca’s prose works”, in *Greece & Rome*. Vol. 27, n. 2, 1980, pp. 147-157.
- LIMAT-LETTELLIER, N. & MIGUET-OLLAGNIER, M. *L’intertextualité*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- LONG, A. A. *Stoic Studies*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1996.
- _____. “The Stoic concept of Evil”, in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, n. 73, 1968 (Outubro), pp. 329-343.
- _____. *Hellenistic Philosophy – Stoics, Epicureans, Sceptics*. London: Duckworth, 1974.
- LONG, A. A.; SEDLEY, D. N.. *The Hellenistic philosophers*. Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LÓPEZ-KINDLER, A. *Función y estructura de la sentencia en la prosa de Séneca*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1966.

- MARCOVICH, M. "On the origin of Seneca's "Ducunt uolentem fata, nolentem trahunt"", in *Classical Philology*, Vol. 54, n. 2, 1959, pp. 119-121.
- MEO, Cesidio de. *Lingue tecniche del latino*. Bolonha: Pàtron Editore, 1986.
- MERCHANT, F. I. "Seneca the philosopher and his theory of style", in *The American Journal of Philology*, Vol. 26, n. 1, 1905, pp. 44-59.
- MILLER, F. D. "The State and the community in Aristotle's Politics", in *Reason Papers*, n. 1, 1974, pp. 61-69.
- MIOLA, R. S. *Shakespeare and Classical Tragedy: The influence of Sêneca*. Oxford: Claredon Press, 1997.
- MÖLLER, M. *Talis oratio qualis uita: zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2004.
- MOTTO, A. L. "Et terris iactatus et alto: The art of Seneca's Epistle LIII", in *The American Journal of Philology*, Vol. 92, n. 2, 1971 (Abril), pp. 217-225.
- _____. "Seneca on theology", in *The Classical Journal*. V. 50, n. 4, pp. 181-182.
- _____. *Seneca Sourcebook: Guide to the Thought of Lucius Annaeus Seneca*. Amsterdam: Hakkert, 1970.
- NOVAK, M. G. "Estoicismo e epicurismo em Roma", *Letras Clássicas*, ano 3, n. 3, 1999, pp. 257-273.
- NYBAKKEN, O. E. "Humanitas romana", in *Transaction and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 70, 1939, pp. 396-413.
- PARATORE, E. *História da literatura latina*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Gulbenkian, 1983.
- PARKER, H., "The seven liberal arts", in *The English historical review* Vol. 5, n. 19.

- PEREIRA, M. A. “*Quid ratio possit?* Considerações sobre o papel do irracional na *Fedra* de Sêneca”, *Letras Clássicas* 2, 1997, pp. 59-76.
- _____. “‘Imortalidade da alma’ ou ‘ressurreição do corpo’? Considerações acerca do paralelismo entre o pensamento de Sêneca e a escatologia cristã”, *Horizontes*, vol. 13, n. 2 (jul-dez 1995), pp. 31-58.
- _____. *Quintiliano gramático*. São Paulo: Humanitas, 2000.
- REALE, G. *História da filosofia*, Vol. I, São Paulo: Paulus, 1991.
- REESOR, Margaret E. *The nature of man in early stoic philology*. London: Duckworth, 1989.
- RITSCHEL, F. W., *Opuscula philologica*, Vol. III. Leipzig: Teubner, 1879.
- ROBIN, L. *La pensée grecque*. Paris: Albin Michel, 1948.
- ROBINSON, T. M. *Heraclitus*. Toronto: University of Toronto, 1991.
- ROCHA PEREIRA, M. H. *Estudos de história da cultura clássica* (vol. II). Lisboa: Gulbenkian, 1989.
- ROSENMEYER, T. “Seneca and Nature”, in *Arethusa*, n. 33,, John Hopkins University, 2000, pp. 99-119.
- ROSENMEYER, T. G. *Senecan drama and stoic cosmology*. Los Angeles/Berkeley: University of California Press, 1989.
- SANDBACH, F. H. *The stoics*. Londres: Bristol Classical, 1994.
- SCHAUVERNOCH, H. *Die Harmonie des Sphären. Die Geschichte der Idee des Welteinklangs und der Seeleinstimmung*. München: Karl Alber, 1981.
- SHARPLES, R. W. *Stoics, epicureans and sceptics*. Londres: Routledge, 1999.
- SIDWELL, K e JONES, P. *The world of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TRAINA, A. *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron, 1984.

- ULLMANN, R. A. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 1996.
- VALENTE, M. *A ética estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul (EDUCS), 1984.
- VOELKE, A.J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- WHITE, N. P. "The basis of stoic ethics", *Harvard studies in Classical Philology*, 83, 1979, p. 143-78.
- WILDBERGER, J. *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin [u.a.]: de Gruyter, 2006. Vol. I-II.
- ZAMBRANO, M. *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid: Siruela, 1994.